محتويات العدد

الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر

2 - من اجل «فلسفة عربية».

محمد عابد الجابري

« ومهما يكن من أمر ، فان العالم العربي الحديث لم يتمخض بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز افلاطون وابن سينا وابن رشد وليبنز واسبينوزا وكنت وبرغسون . ومعظم من اشتهروا فيه حتى الان لا يعدون في نظرنا الا كواكب خفاقة تستضيء بنور غيرها فتتلألأ دون أن تضيء العالم بأشعتها الذاتية الا قليلا» (1).

ذلك ما كتبه منذ عشرين سنة أحد رواد الدرس الفلسفي الحديث في العالم العربي الحديث ، وهو بصدد التاريخ للانتاج الفلسفي في الفكر العربي منذ بدء اليقظة العربية الحديثة ... الانتاج الذي حاول تصنيفه الى اتجاهات وتيارات ، متبعا نفس التصنيف الغربي (الاتجاه المادي ، الاتجاه العقلي ، الاتجاه الروحي ، المذهب التكاملي ، الاتجاه الوجودي ، الاتجاه الشخصاني ، الاتجاه العلمي) مما جعل منه هو الآخر مؤرخا «يستضيء بنور غيره» ....

وبعد أزيد من عشر سنوات من تاريخ اصدار هذا الحكم كتب أحد قدماء المتخرجين من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة مقالة بعنوان «هل هناك حقا فلسفة عربية» (2) يقول فيها : «ان ما سمي بالاتجاهات

الفلسفية العربية (المعاصرة) ليست بأكثر من طبعات عربية ــ بحكم اللغة التي كتبت بهــ ــ لاتجاهات غربية خالصة ، وهي طبعات تختلف بالطبع في صياغتهــا ودرجة استيعابها للاصول ، ومبلغ تمثلها للتراث الغربي، ومن ثــم افتقدت الى السمــات الخاصة ، التي تشكل الطابع القومـــي الخاص ، لكل فلسفة أصيلة».

حكم مماثل للحكم الاول .. ولكنه يذكرنــا ،، هذه المرة ، بالحكم الذي أصدره بعض المستشرقين على الفلسفة العربية في القرون الوسطى وعلى رأسهم رينــان الذى وصفها بانها لم تكــن سوى «فلسفة يونانيه مكتوبة بحروف عربيــه» ... وهكذا نجعل حكم العرب علينا بالامــس يصدق على واقعنــا في الحاضر .. هل نحتــاج الى التساؤل عمــا اذا كــان هذا الحكــم يندرج في نفس الدائرة التي ينتمي اليها الاول ، دائرة «يستضيئ بنور غيره» ؟

ومهما يكــن ، فــان مــا نريــد ابرازه هو كــون «مــؤرخي» مــا يسمى بــ «الفلسفه العربية المعاصرة» واقعون ، هم ايضا ، تحت ضغط الاشكالية العامة التي تنطق هذه الفلسفه ، اشكاليه «الاصالة المعاصرة». انهم اذ يعترفون لهــا بكونها «فلسفه **معاصرة**» ــ والا فكيف يمكن تبرير حديثهم عنها بوصفها كذلك ــ لا يرون فيها أيــة أصــالة : امــا لانهــا «**لا تضيئ العالم باشعتها الذاتيه الا قليلا**» كما ينــص الحكــم الاول ، وامــا لانهــا **تفتقد** «**الى السمات الخاصه التي تشكــل الطابع القــومــي** الخاص بكل فلسفة اصيلة» ، كما يقرر الحكم الثــاني .

«الفلسفة العربية المعاصرة» ليست «أصيلة» لانها «تفتقد العالمية» ... و «الفلسفة العربيه المعاصرة» ليست «أصيلة» لانها تفتقــد الــى «الطابع القومى الخاص» وقد يتساءل القارئ أيالحكمين هو الصحيح ؟

ونجيب : هما معا ، حسب منطق نقائض وتناقضات الخطــاب العربي المعــاصــر ...

* * *

وبعــد ، فلقــد كان بامكاننا ادراج هذه الفقرة في الفصل السابق والاستعاضة بها عن تكليف القارئ مشقة التطواف معنا بين نصــوص

الوجه الآخر من الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ـ الوجه الذى يقدم لنا «محاولات» المفكرين العرب المعاصرين انشاء «فلسفة عربية» جديدة ـ أصيلة ومعاصرة ـ كان بأمكاننا الاكتفاء بذلك لو ان هدفنا هو عرض المضامين وتحليلها والحكم لها أو عليها ، ولكن بما أن هدفنا هو فحص الخطاب نفسه، اي بيان طبيعته وجلاء نقائضه وتناقضاته، فانه لا مناص لنا من التعامل معه من خلال نصوصه بهدف حمله على الكشف عن «عيوبه» بنفسه.

وبما ان الامر يتعلق هنا بخطاب يريد أن يكون «فلسفة»، أي بخطاب يقدم نفسه في صورة بناء فكري متماسك ـ أو على الاقل يفترض فيه الطموح الى ذلك ـ فاننا سنتجنب عن عمد التعامل معه «فلسفيا». ذلك لان الدخول معه في مناقشات «فلسفية» يعنى «السقوط في حبائله» ، يعنى الوقوع تحت ضغط اشكاليته ، وبالتالى «التعاون» معه ـ لفائدته أو ضدا عليه ـ على انتاج خطاب مماثل له .. أي اعادة انتاجه . الشيء الذى يعنى في جميع الاحوال تغطيته ان لم يكن : احتضانه .. هذا في حين اننا نريد أن نفضحه ، لا أن نتستر عليه .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فبما أن هذا الخطاب «الفلسفي» لا يخفى نهضويته ، بل يؤكدها صراحة أو يفصح عنها ضمنيا ، فانه سيكون علينا أن نحاسبه من هذا المنطلق كذلك ، أي بوصفه خطابا يريد أن يدشن نهضة فلسفية .

يتعلق الامر اذن بالكشف عن تناقضات هذا النوع من الخطاب على المستويين : المنطقى والايديولوجى ..

ـ على المستوى المنطقى لانه يريد أن يكون «**فلسفة**» .

ـ على المستوى الايديولوجى لانه يريد أن يكون فلسفة «**عربية**».

لنبدأ، اذن، بفحص «النماذج» الرئيسية، لنخلص الى الحكم العام في الخاتمة .

* * *

اذا نظرنا الى الفلسفات الوجودية التى عرفتها أوروبا في هذا

القرن بوصفها تعبر، من قريب او بعيد، عن جوانب من الواقع الاوروبى، الاجتماعى ـ التاريخى، اي بوصفها شكلا من اشكال الانعكاس الايديولوجى للواقع على الفكر، وجدنا ما يبرر ظهورها وانتشارها وما يفسر أطروحاتها ودعاويها في الواقع الاوروبى ذاته. فهل نستطيع أن نجد فى الواقع العربى الحديث والمعاصر ما يبرر الدعوة الى فلسفة «وجودية» ؟

اذا نظرنا الى المسألة من خلال منظور يقرأ العلاقة بين الفكر والواقع قراءة سطحية، تربط بينهما ربطا ميكانيكيا سطحيا كذلك ، أمكن القول أن ما عاناه العالم العربى من خيبة امل عقب الحرب العالمية الاولى بسبب تنكر الحلفاء له واجهاض الاستعمار لمشارعه النهضوية بفرض الاحتلال المباشر عليه، كان «لابد» أن يؤدي الى نوع من الانكفاء على الذات والنفور من «الآخرين»... وبالتالى حمل الفكر العربى على «الاستجابة» لأطروحات الفلسفات الوجوديه في الغرب، باعتبار أن هذه الاطروحات نفسها كانت التعبير الايديولوجى عن الواقع المأساوى الذي أفرزه في أوروبا تطور النظام الراسمالي واستفحال تناقضاته التى انفجرت من خلال الحرب العالمية الاولى ..

ولكن النظر الى المسألة من خلال منظور جدلى يؤكد على العلاقة بين الفكر والواقع في اطارها الاجتماعى ـ الثقافي بكل ما يزخر به من ترابطات وتعقيدات سيجعلنا ناخذ بعين الاعتبار الكامل المعطيين التاليين : كون الفلسفات الوجوديه في اوروبا جاءت تتعلن فشل الفلسفة المثالية ـ في المانيا خاصة ـ في حل مشاكل الفكر الاوروبى وتحقيق طموحاته من جهة ، وبالتالى كونها ذات جوانب ايجابية تتمثل بكيفية خاصة في بعض أطروحاتها ، كالقول بأسبقية الوجود على الماهية والتأكيد على قضايا الانسان الاساسية كالحرية وغيرها من جهة ثانية.

وهكذا فاذا كان «لابد» أن تجد الفلسفات الوجودية الاوروبية أصداء لها في عالمنا العربى نظرا للاحتكاك الثقافي مع الغرب من جهة ، ولطابع المأساة الذي طبع واقعه من جهة ثانية، فان المنطق ـ والمنطق النهضوي على الاقل ـ كان يفرض أن يتردد في عالمنا الفكرى الجانب «الرافض» في الوجودية ، أعنى أطروحاتها حول الحرية والالتزام ... الخ لا الجانب اللاعقلانى فيها، خصوصا والواقع المأساوي الذي كان يعيشه العالم العربى ـ ولا يزال ـ واقع يستحث الثورة عليه، لا تكريسه

والاستسلام له. وبعبارة اخرى : انه من الممكن ان يفهم المرء لماذا ترددت أصداء اطروحات وجودية معينة في العالم العربي مثل تلك التي تطرح قضية الحرية، كما حصل في مجال الادب لاحقا، ولكن الذي لايمكن للمرء ان يجد له مبررا ما هو تبني الاطروحات اللاعقلانية في الفلسفات الوجودية. لقد كان هناك في اوروبا ما يبرر حملات التشكيك في العقل والعلم – على الاقل لان العقل كان هناك في صراع مع نفسه، ولان العلم كان يجتاز احدى ازمات نموه – اما في العالم العربي فلا شيء كان يبرر او هو يبرر الآن حملات التشكيك تلك، خصوصا اذا نظرنا الى الامور من موقع التطلع الى النهضة بل، انجاز الثورة .

ذلك ما يفرضه المنطق، منطق العقل ومنطق التطور معا .. ولكن الامور في عالمنا العربي يبدو انها «لاتخضع» لاي من المنطقين. فالوجودية التي روج لها رائدها في الفكر العربي (3) منذ اوائل الاربعينات من هذا القرن قد تبنت اكثر الاطروحات لاعقلانية في كالفلسفات الوجودية. بل انها – اكثر من ذلك – سكتت عن كل ما يمكن ان يصلح للتوظيف في العالم العربي لخدمة قضيته الاساسية قضية النهضة، قضية التحرر السياسي والفكري ... كل ذلك دون ان يشعر صاحبها باي تناقض بين «وجوديته» المفرطة في ذاتيتها وبين الاطار الفكري النهضوي التي تتحرك داخله .

يتعلق الامر، اذن، بابراز الطابع اللاعقلاني المهيمن في هذه «الوجودية» فضلا عن الكشف عن تناقضاتها على مستوى الخطاب الذي تعبر به عن نفسها.

يصر رائد الوجودية في العالم العربي على تكريس ثنائية صميمة على المستويين : الانطولوجي والمعرفي . فعلى المستوى الانطولوجي هناك «الوجود الفيزيائي» من جهة، و «الوجود الذاتي» من جهة ثانية، (لاحظ غياب الوجود الاجتماعي : المجتمع والتاريخ). أما على الصعيد المعرفي فهناك «العقل» وهو خاص بالوجود الفيزيائي، وهناك الوجدان(4) وهو خاص بالوجود الذاتي ، وبما أن موضوع فلسفة صاحبنا هو الوجود الذاتي فانه يرى أن من أولى المهام التي يتعين القيام بها هي الزام العقل حدوده – أي حدود الوجود الفيزيائي – ومنعه بالتالي من التطاول على الوجود الآخر. الوجود الذاتي (ص 208).

اذا كان منطق العقل يقوم على مبدأ عدم التناقض فان منطق الوجدان «يحتفظ للتقابل بكل حدته وتوتره» ولذلك فهو «منطق التوتر» ... وبما أن الوجود هو نسيج من المتناقضات ، فمن «**يستطيع الزعم بان الوجود معقول كما خيل للمثاليين والعقليين بوجه عام ؟**» ثم يضيف: «ونقصد بالمعقول هنا ما يسير على قاعدة المنطق التقليدي . او ليس في القول بان الوجود نسيج الاضداد وان كل شيء يحتوى على النقيضين في آن واحد، قضاء على مبدإ هذا المنطق المعقول، مبدإ عدم التناقض ؟ ان الوجود الواقعي لا معقول من الفه الى يائه، لانه كما راينا نسيج من المتقابلات، وكل متقابل له من الدرجة ما لمقابله تماما، أعني الدرجة في حقيقة الوجود، فلا مجال بعد للتحدث عن المعقولية ، بمعنى السير على مبدإ عدم التناقض انما يصح هذا المبدإ في مملكة الفكر وحدها، مملكة المجردات، اي اللاوجود بمعنى انقطاع الوجود» (ص 182).

نحن هنا لا نناقش، وليس من مهمتنا أن نناقش رائد الوجودية في الفكر العربي المعاصر، في أطروحاته الوجودية، فقد نسلم له بـ «حرية» المعاناة «الوجودية» بالطريقة التي يرتضيها. وأكثر من ذلك قد نسلم له – جدلا على الاقل – بأن مبدإ عدم التناقض انما يصح العمل العمل به في «مملكة الفكر وحدها، مملكة المجردات» حسب تعبيره. ولكن يبقى مع ذلك أن خطابه، اي كلامه عن الوجودية كما يفهمها او يعانيها، جزء لا يتجزأ من «مملكة الفكر». واذا كان الامر كذلك – وهل الكلام شيء آخر غير التعبير عن الفكر – فهل يجوز له عدم التقيد – حين الكلام – بمبدإ عدم التناقض ؟ وبعبارة اخرى اذا كان منطق الوجود، الوجود الحي، الذي هو دوما في «مشادة مع نفسه»، يقوم على الغاء مبدإ عدم التناقض واستبداله بمبدإ «توتر الوجود مع ذاته باستمرار» كما يقترح صاحبنا، فهل يجوز لخطاب ما حول الوجود المتوتر هذا او حول غيره من الموضوعات – أن يتحرر من التقيد بمبدإ عدم التناقض؟

أظن أن الحديث عن «منطق الوجود» لا يمكن أن يتم بغير «منطق العقل».. وبالتالي لابد من التقيد بمبدإ عدم التناقض .. والا كان هذا الحديث حديثا متناقضا، بل «متهافتا» باصطلاح الغزالي .

وفي المعطيات التالية ما يبرر الحكم على خطاب صاحبنا بالتناقض .. بل بالتهافت .

يعرض رائد الوجودية في العالم العربي المعاصر نظريته في الوجود قائلا : «الوجود في نظرنا مكون من ذوات كل منها قائم بنفسه، مغلق عليه في ذاته، ولا اتصال مباشرا بين ذات واخرى، اي اننا نتصور الوجود على نحو الكم المنفصل. واذا كان كذلك فلا مجال اذن للقول بالاتصال المباشر» (ص 188). وهو اذ يقرر ذلك يؤكد «بكل وضوح وتمييز : ان الوجود وجود الذات، وهذه الذات ليست واحدة. ثمة كثرة لا نهاية لها. وكل ذات مستقلة عن غيرها مغلقة على نفسها، تكون بذاتها كلا واحدا والاتصال معدوم بين الذوات، فهي على هيئة وحدات عددية لا سبيل مطلقا الى اجتياز ما بينها من هوات بطريقة متصلة وانما السبيل الى ذلك بواسطة الطفرة من الذات الى الذات» ثم يضيف: «والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، اي الذى لا يستلزم اي وسط تجري فيه، والا وقعنا في الاتصال، اي فيما حاولنا تجنبه. اما كيف تتيسر الطفرة على هذا النحو، فتلك هي المشكلة التى لا نستطيع حلها بطريقة معقولة، لسبب بسيط هو انها بعينها اللامعقول الاكبر. ولكي نفهم قدرتها على هذا النحو لابد من القول بفكرتين : اللامعقول واللاعقلية» (ص 191).

يمكن ان نطرح هنا سؤالا جانبيا فنقول : كيف يمكن أن «نفهم» – وعملية الفهم عملية عقلية – باعتماد فكرتي اللامعقول واللاعقلية ؟ كيف يمكن، في اطار اللامعقول واللاعقلية، ممارسة «الفهم» أى المعقولية ؟

يمكن التغاضى عن مثل هذه التناقضات «الجزئية»، ولكن الذى لا يمكن السكوت عنه هو التناقض «الاكبر» – نضعه هنا مقابل عبارة اللامعقول الاكبر – الذي يخص الهيكل العام لهذا الخطاب. ان صاحبنا يقدم لنا الوجود الذاتى في مقابل الوجود الفيزيائى، والوجدان في مقابل العقل. ويؤكد كما أبرزنا ذلك من قبل على ضرورة الفصل بينهما قصد الحيلولة – كما يقول – دون طغيان العقل على ميدان الوجدان (ص 208). ومع ذلك كله لا يتردد صاحبنا في التماس السند لمذهبه الوجودي من العلم، اي من العقل ومملكته. يقول مثلا : «وقد أتت النتائج الاخيرة للفيزياء مؤيدة لما نقول هنا عن اللامعقول» (ص 191)، وأيضا «فما انتهى اليه العلم، اذن، من القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العلي المتصل هو ما نؤكده نحن هنا من الناحية الوجودية في قولنا بالطفرة

الوجودية. والغريب أن الشبه بين مذهبنا ونتائج الفيزياء لا يقتصر على هذا القدر من القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العلى ، بل يمتد الى الغاء فكرة المتصل في تركيب المادة والضوء على السواء» (ص 193 - 194)، ويضيف قائلا : «وهكذا نرى أن نتائج الفيزياء المعاصرة تسير في نفس الاتجاه الذي قلنا به فيما يتصل بالوجود الذاتى بوجه عام ومن الواضح أنه اذا كنا في الفيزياء نهب الذرات فردية كاملة ونقول بالانفصال في تركيب المادة والضوء ، فمن باب أولي أن نجعل للذوات الواعية استقلالا كاملا وعزلة، وأنه لا سبيل الى الاتصال الا بالطفرة ، والا كنا نمنح المادة من الاستقلال والفردية ما نحرم منه الذات الواعية. فالقول بوجود الطفرة ضروري اذن في الوجود الذاتى ضرورته في الوجود الفيزيائى». ليس هذا وحسب، بل أن «الوضع الاخير كما وضعته الميكانيكا التموجية يؤيد أيضا ما نقوله هنا من ضرورة المواصلة الى جانب الطفرة فهى تريد ان تحقق المواصلة بواسطة فكرة الموجه، وبربطها كل جسيم بموجة ربطت بين المتصل والمنفصل وهذا ضروري من الناحية الوجودية نفسها» (ص 198).

وبعد، فهل يبقى مع هذا من معنى لقول صاحبنا : «ولا يجب مع ذلك أن نعد هذه الاهابة بالفيزياء دليلا على حاجة علم الوجود الى تبرير نتائجه بواسطة نتائج الفيزياء» ! (ص 198).

الواقع اننا لسنا هنا أمام **تناقض هيكلي** في خطاب صاحبنا وحسب (استبعاد العقل والعلم، ثم الاستنجاد بهما)، وانما نحن أمام «**وجودية علموية**» : وجودية تريد أن تؤسس نفسها على بعض النتائج الابيستيمولوجية التى أفرزها تطور العلم في أوائل هذا القرن عند اكتساحه عالم الذرة . وحتى في هذا المجال لا يخلو خطاب صاحبنا من التناقض، ذلك لانه عندما يصف فكرة «الطفرة» بأنها «اللامعقول الاكبر» ينسى ما سيقوله بعد عن الحل الذي اقترحته الميكانيكا الموجية لتجاوز مشكلة «الطفرة» هذه، وهو الحل الذي أضفى المعقولية عليها (ربط كل جسيم بموجة) .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لابد من الاشارة الى أن صاحبنا يتجاهل قضية الاسبقية التاريخية عندما يقول «والغريب أن الشبه بين مذهبنا ونتائج الفيزياء لا يقتصر على هذا القدر..» ان القضية هنا

ليست قضية «شبه» بل قضية ابستمية تاريخية. ذلك ان مفاهيم «الانفصال» و «الطفرة» و «اللاحتمية» .. الخ قد ظهرت وراجت في الفكر العلمي والفلسفي منذ العقد الاول من هذا القرن، أما هو فقد كتب رسالته في العقد الرابع بعد ان انتشرت هذه المفاهيم وشاعت وانتقلت من الميدان العلمي الضيق الى الصحافة والشارع .. واذن فمن الضروري - اخلاصا للحقيقة التاريخية - تحويل الجملة التى وردت في خطاب صاحبنا، وهي قوله : «وهكذا ترى ان نتائج الفيزياء المعاصرة تسير في نفس الاتجاه الذي قلنا به» (ص 197)، من الضروري تحويلها كما يلي: **«وهكذا ترى ان الاتجاه الذي قلنا به يسير منسجما مع نتائج الفيزياء المعاصرة»** .

ونحن عندما نقف عند هذه المسألة «الجزئية» لا نفعل ذلك رغبة في «احصاء الانفاس»، ذلك أن الامر يتعلق هنا **بآلية من آليات الخطاب النهضوى العربى المعاصر** التى يتعين الكشف عنها وفضحها . فكما يقرر الخطاب السلفى، مثلا، أن نتائج العلوم الحديثة تاتى كل يوم لتؤكد ما «سبق أن قرره» هذا الجانب أو ذاك من تراثنا - أى ما نقرره نحن بعديا بالنيابة عن أسلافنا - فكذلك يقرر الخطاب الفلسفى «الوجودى» العربى أن نتائج العلوم المعاصرة جاءت لتؤكد ما قرره هو بعديا في ميدان الوجود .. و «العقل العربى» لا يشعر بأي تناقض في مثل هذه الحالات: هو ينسج - هنا - على منوال العلم ليخرج بالنتيجة التالية ، وهى أن العلم جاء - «فيما بعد» - مصدقا لما بين يديه . **انها النظرة السحرية للعالم التى ما زالت ذات نفوذ كبير في هذا العقل ، العقل العربى** .

هناك جانب آخر لابد من الاشارة اليه ، ودائما في اطار ربط «الخطاب الوجودي» الذى نحن بصدده بآليات الخطاب النهضوي العربي وخصائصه. يتعلق الامر هذه المرة بآلية «التوفيق» التى تحاول اخفاء نفسها هنا. ذلك أن المادة المعرفية (النظريات والآراء والمفاهيم والافكار...) التى اعتمدها صاحبنا تتألف من جملة من المعطيات والمقولات ترجع الى خطابين متنافرين بطبيعتهما معطيات ومقولات الخطاب العلمى ومعطيات ومقولات الخطاب الوجودي بشقيه اللاهوتي (كيركجارد) والميتافيزيقي (هيدجر). وهكذا يمكن القول ان الجانب «الاصيل» في خطاب صاحبنا **ينحصر في محاولة التوفيق بين هذين النوعين من المعطيات** ... ومن سوء الحظ فان عملية التوفيق هذه غير

ذات موضوع .

على ان التوفيقية الثاوية وراء خطاب رائد الوجودية في فكرنا العربي المعاصر لم تكن غير ذات موضوع وحسب ـ بمعنى انها تفتقد الى ما يبررها ـ بل انها جاءت لتكرس اللامعقول باعنف مظاهره ملتمسة له السند من العلم. نعم لقد ثارت الفلسفات الوجودية في اوروبا ضد «العقل» .. ولكن لا «العقل» هكذا بالاطلاق ، بل ضد نوع من الفلسفات العقلية هو بالذات المثالية الالمانيه وعلى راسها مثاليه هيجل. اما صاحبنا فقد نقل المعركة من معركة ضد المثالية الى معركة ضد العقلانية عموما، بل ضد العقل في كل زمان ومكان. وهذا ما يلاحظ بوضوح في بعض قراءاته «الوجودية» للتراث الفلسفي في الاسلام حيث نجده يمجد اللامعقول ويهاجم كل معقول (5).

* * *

نستطيع القول ان ما حاول خطاب «الوجودية العربية» اخفاءه بين ثنايا التعبير «الفلسفي» قد ورد مكشوفا في خطاب «الجوانية» التي فضلت ان تكون صريحة صراحة الاسلوب الصحفي. ان «الجوانية» (6) لا تكتفي بالاعلان عن طبيعتها النهضوية، بل تصر كل الاصرار على تقديم «التلفيقية» و «اللاعقلانية»و «الوعظية» .. الخ على أنها «اصول عقيدة» و «فلسفة ثورة»... والى القارئ البيان .

يقول صاحبها : «الجوانية اسم اطلقته من سنين على فلسفة اهتديت اليها بعد اطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التامل في بطون الكتب مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس» (ص 9).

والجوانية ليست «فلسفة» وحسب، بل انها «عقيدة مفتوحة تأبى الركون الى «مذهب» أو الوقوف عند «واقع» وتتجه الى «المعنى» و «القصد» من وراء اللفظ والوضع، وتنحو الى «الفهم» و «التعاطف» لا الى الحفظ والتقرير، وتدعو الى العمل البناء مؤسسا على النظر الواعي، وتلتفت الى الانسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية لتنفذ الى ما هو فيه أصيل» (ص 10).

والجوانية ليست عقيدة شخصية وحسب، بل هي «فلسفة ثورة لانها نابعة من أعماق هذه الامة الثائرة ، ولانها محاولة ايديولوجية

لتحقيق أمرين لابد منهما في مرحلة تطورنا التاريخى : الاول الى ماضينا ومراجعة له، والثانى اتجاه الى مستقبلنا واعداد له. وهى فلسفة ثورة أيضا لانها تنشد المثل الاعلى في عليائه بلا ترخص في السعى اليه، ولانها تؤمن بان القوة المحركه للتاريخ هى قوة المبادىء وارادة التغيير والطموح الى تقويم للاشياء من جديد» (ص 10).

والجوانية ليست سهلة المأخذ كما قد يتوهم قارىء هذه السطور. بل هى «رحلة فلسفيه طويلة» لابد لمن يريد الاطلاع على «اسرارها» من ان يتهيأ نفسيا. وهذا التهيؤ الخاص يتطلب من صاحبه جهدا روحيا خاصا، يتطلب ان ينظر الى الامور «بعيون الروح» التى تحدث عنها أفلاطون ويتطلب كذلك «الانتباه الذهنى» الذى جعله ديكارت شرطا لتنظيم الافكار ولقيادة العقل الباحث عن الحقيقة أو ذلك «الوعى الترنسندنتالى» الذي رآه كانت مصباحا لجميع عمليات التفكير ..» (ص 14).

لابد من كل ذلك وأكثر لان «الجوانية على الطريق دائما، ولا تعرف الوقوف ولا تريد الانغلاق» انها «محاولة للتعبير عن ايماننا العميق بضرورة الميتافيزيقا وكرامة المعرفة وسلطان الاخلاق» (ص 26). ولذلك فهى تقوم على «تقديم الذات على الموضوع والفكر على الوجود، والانسان على الاشياء، والرؤية على المعاينة ، والتمييز بين الداخل والخارج ، وبين الكيف والكم ، وبين بصر العقل وبصر العين» (ص 121). فهى اذن «تنطوى على ضرب من الميتافيزيقا يمكن أن نسميها ميتافيزيقا «الرؤية الواعية» التى هى أقرب الى الرؤيه الفنية» (ص 127) ميتافيزيقا تتبنى تفرقة الغزالى بين الرؤية «الحدسية» أو «النور الذي يقذفه الله في القلب» وبين طريق المشاهدة الحسية أو التحليل المنطقى» (ص 129). و «الجوانية مؤمنة ايمانا راسخا بأن القوة الحقيقية هى قوة الروح والمثل الاعلى» (ص 137). ومع ذلك فيجب الانتباه الى أن «الفلسفة عموما والجوانية خصوصا لا تعارض العلم ولا تناقضه لان لكل منهما مجاله ومهمته». واذن ف «لا تنافر بين العقل والحدس، بل هما عندنا متكاملان، وكل ما في الامر ان الحقيقة يدركها العقل تجزئة وتبعيضا في حين يدركها الحدس احاطة واجمالا» (ص 25).

بعد هذا الوصف الخارجي ـ ولنقل «البرانى» الذي تقدمه «الفلسفة الجوانية» عن نفسها يقف القارىء متلهفا الى التعرف على «مكنوناتها»

و «جواهرها» ... ولكنه سرعان ما يبدأ في الاحساس بخيبة الامل وهو يتقدم في قراءة «مدونة» صاحبها ولا ترجع خيبة الامل هذه الى احساس القارىء بعدم قدرته على «الغوص» نتيجة عدم «التهيؤ الخاص» المطلوب منه في أول الكتاب .. بل بالعكس، فصاحب الجوانية لا يقدم لا على مستوى الخطاب ولا على مستوى «الرمز» ـ ما يتطلب تفكيرا أو معاناة ... ان ما يميز «الجوانية» عن مثيلاتها ـ أو على الاصح عن الفلسفات التي نلتقي معها في الاسم فقط ـ هو انها ليست «جوانية» لا في أسلوبها ولا في مضمونها .. فكل شيء فيها واضح وضوح المقالة الصحفية .

تريد «الجوانية» أن تجمع بين الماضي والحاضر. وهكذا تقدم لنا «قراءات» جوانية في اللغة وبعض جوانب التراث لا تخلو من تعسف .. و «قراءات» جوانية كذلك في قضايا الحاضر مثل «الاشتراكية» و «الثورة» .. لا تخلو من «طرافة»..

وهكذا فالاخلاق الاسلامية مثلا «أخلاق جوانية» لان العنصر الجواني في الافعال هو حسن النية واستقامة الضمير «ص 198» و «الجوانية تراعي ما يمكن أن نسميه في أخلاقيات امير المومنين (علي بن ابي طالب) بلزوم الوسط» (ص204) وهي أيضا أساس الاخلاق عند الصوفية كالغزالي وغيره.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فالجوانية ليست مجرد تجربة شخصية كالتصرف مثلا ، بل هي «فلسفة قومية» وهي «روح الاشتراكية» (ص 240) وأكثر من ذلك فـ «الامة العربية تحمل رسالة جوانية» (ص225) ذلك أن «الامة العربية مثالية ومثاليتها تقوم على مبدأين جوانيين : العقل والاريحية. والعقل الذي يعتمد العربي عليه هو المتجلي في الايمان بالحق وفي تقديس العدالة (...) أما الاريحية فلا نزاع في أنها فضيلة عربية، انها تسعى أن ينسى المرء نفسه وأن يعطي من نفسه لغيره...»(ص225) «أما رسالة الامة العربية فتتلخص في أمور» منها «رعاية الكرامة الانسانية» و «نشر الروحية» وتحقيق «الاشتراكية الديمقراطية التعاونية لان المجتمع العربي كما قلنا يعلي من شأن العقل والاريحية ولذلك وجب أن تقوم اشتراكيته على علاقات الاخوة والصداقة بين أفراده» (ص 230) ليس هذا وحسب، بل ان «الاشتراكية العربية ليست نظريات ولا «ايديولوجيات» ولا قوانين ولا مظاهر ، بل هي أصول عقيدة قد استقرت في النفوس وجرت مجرى الطبائع فأصبحت فلسفة ثورة انسانية تتمثل

في العطف على المحرومين والمظلومين والاستنكار للمحتكرين والمستغلين وتؤمن بسيـادة الشعب والمساواة بين المواطنين» (ص 243).

وليس «الماضي» و «الحاضر» وحدهما الجوانيان .. بل ان اللغة العربية التي تجمع بينهما جوانية كذلك. هي جوانية بمعنى انها لغـة الاتصال المباشر بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، هي لغة حدسية وليست لغة استدلالية . بل ان «أول السمات التي تتميز بها لغة القرآن هي أنها تنحو نحوا من المثالية لا نظير له في أية لغة من اللغات الحية المعروفة»(ص 152) وآية ذلك «ان لغتنا في طبيعة بنيتها وتركيبها لاتحتاج الجمل الخبرية فيها الى اثبـات ما يسمـى في اللغـات الغربيـة فعـل الكينونـة» ص (153). «ولعل هذا الاضطرار في اللغات الغربية الحديثـة (الى فعل الكينونه) سبب من أسباب ما اعتـاده الناس في الغرب مـن التماس شهادة خارجية حية لكل قضية خارجية عقلية تحتمل «الصدق» و «الكذب» كما يقول مناطقة العرب، وكان معيار «الحق» عندهـم هـو مطابقة ما في الذهن لما هو خارج الذهن ، وكان الوجود «العينى» مقدم على الوجود «الذهنى» (ص 155). أما اللغة العربية فهى «تفترض اولانيا وابتداء أن مجرد اخطار المعنى في الذهن، وهو مجرد ثبوت «الانية» أو وجود الذات العارفة التى تقرر المعنى، كاف وحده لاثبات هذا المعنى» (ص 157) وبعبارة أخرى «ان اللغة العربية تفترض دائما أن شهـادة الفكر أصدق من شهادة الحواس» وان «المـاهية متقدمة على الـوجـود» (ص 157). ومن هنا كان «للغتنا العربية أثر كبير في تكويـن عقليتنـا وتدبير فكرنا وتصريف أفعالنا وهداية سلوكنا يفوق كل أثـر سـواه» (ص 151)، بل ان «هذه النظرة الجوانية الاصيلة في اللغة العربية كان لها قطعا أثر كبير في نزوع أهل الاصالة من المفكرين الى اتخاذ الجوانيه فلسفة متميزة لهم في أمور الدين والاخلاق والسياسة على السواء (ص163)

وبعد فما عسى أن ينتظر منـا القـارئ قولـه حول خطـاب «الجوانية» ؟ لقد التزمنـا السكوت عن المحتـوى والمضمـون، لجعل انتباهنا كله ينصرف الى شكل الخطاب وآلياته ، ولكن يبدو أن المضمون التلفيقى الزاخر بالمتناقضات والادعاءات في كلام الجوانية عن نفسهـا قد أضفى نوعا من «المشروعية» على تناقضاتها على مستوى الخطاب ، ولذلك من الصعب الفصل فيها بين ««الشكل» و «المضمون»». واذن فنحن

سنظلم خطابها ان تحدثنا عن الشكل فيها وسكتنا عن المضمون .. ولذلك سنسكت عنها معا حتى نكون أكثر «عدلا».

ومع ذلك لابد من كلمة حول دلالة «الجوانية» بالنسبة لموضوعنا. والواقع أن أهمية «الجوانية» بالنسبة لنا ليست فيما تدعيه أو تثبته، ولا في الطريقة التى بها تدعى وتثبت..بل ان أهميتها بالنسبة لموضوعنا في كونها تطرح نفسها كبديل لـ «البرانية» العقلية أي كبديل للمعرفة العقلية التى تعتمد البرهان التجريبى والاستدلال المنطقى ، ولذلك نجدها تنتسب الى روحانية الغزالى عندمايتعلق الامر بطلب سند من التراث،والى روحية برجسون عندما يتعلق الامر بطلب سند من الفكر الاوروبى المعاصر، **ومن هنا كانت «الجوانية» تقدم نفسها على انها فلسفة «العقل العربى» المشدود بألف وثاق الى «اللاعقل» في تراثنا العربى الاسلامى، والمتطلع الى الارتفاع الى مستوى «اللاعقل» في الفكر الاوروبى المعاصر .** وذلك مظهر آخر من مظاهر إشكالية «الاصالة والمعاصرة» في فكرنا العربى المعاصر .. مظهر تتخذ فيه هذه الاشكالية صورة الجمع بين «أصالة» اللاعقل العربى و «معاصرة» اللاعقل الاوروبى .. كل ما ينتمى الى الماضى العربى «أصيل».. وكل ما ينتمى الى الحاضر الاوروبى «معاصر» .. حتى ولو كان الامر يتعلق باللاعقل هنا وهناك .

ذلك هو الدرس الاساسى الذى تقدمه لنا الجوانية . فلنقتنع به به وحده .. ولننتقل الى لون آخر من ألوان الخطاب الفلسفى في الفكر العربى المعاصر .

* * *

من خصائص الخطاب الفلسفى انه يقبل التلخيص و «التمطيط» والشرح والتعليق، والحكاية والتأويل.. سواء باللغة التى كتب بها أو بأية لغة أخرى .. ذلك لانه خطاب عقل ـ والعقل مشترك بين الناس. واذا كنا قد اخترنا ترك المؤلفين يتحدثون بأنفسهم ومن خلال نصوصهم. لان ما يهمنا هو الخطاب وليس مضمون الخطاب.. فاننا سنكون مع صاحب **«الفلسفة الرحمانية»** مجبرين على ذلك . اننا سنكون مضطرين الى ترك الكلمة له ، وله وحده، طول الوقت الذي يستغرقه التعامل معه

.. ذلك لان خطابه «الرحمانى» لا يقبل «النيابة» كما سيلاحظ القارىء ذلك بنفسه . واذن فسنقتصر مهمتنا على فتح الاقواس واغلاقها : على الاختيار بين نصوص تكرر نفسها في كل كتاب من كتب صاحبها .. بل داخل الكتاب الواحد ..

يعلن صاحب «الرحمانية» (8) عن «انشاء فلسفة عربية يتحول بها ما نسجته الحياة عفوا الى مستوى من الشعور، بحيث نشترك مع العناية (الالاهية) في تعيين مصيرنا، نشترك بذلك هذه المرة ونحن احرار» (2 ـ 4) «فلسفة تؤدى بنا الى نتيجتين هامتين : الاولى ارساء فكرة البعث على قواعد صحيحة ، والثانية اسهام العرب اسهاما جديدا وحاسما في التراث الانسانى» (1 ـ 32).

فلسفة عربية .. من اجل البعث والنهضة ..

جميل .. ولكن بأي معنى هى «عربية» .. وبأى معنى تفهم «النهضة» .

يؤكد صاحب «الرحمانية» أن «للعرب فلسفة كاملة قائمة في ثنايا لغتهم ، لم يعبر عنها حتى الآن أى مفكر آخر تعبيرا كليا، اذ أن أحدا منهم لم ينتبه الى أن الطريق التى تؤدى اليها يجب ان تستند الى فهم اللغة العربية . فاللغة العربية بما لها من قوة بيانية خاصة تبدع لكل معنى من المعانى الوجودية الكبرى صورة تستقطبه وتؤديه بامانه» (1 ـ 32) وهو يخبرنا أن هذه الفلسفة قد انبثقت في ذهنه دفعة واحدة عندما كان بصدد دراسة المعجم العربى. لقد لاحظ انه بينما تسرد معاجم اللغات الاوروبية مفرداتها مرتبة حسب تسلسلها الابجدى ، يعمد المعجم العربى الى وضع كل كلمة مع أسرتها المعبر عنها في المصدر . وهو يرى أن هذا الاختلاف ليس مجرد صدفة بل هو يرجع الى اختلاف مجموعتين لغويتين في طبيعتهما : المجموعة العربية أو السامية، والمجموعة الآرية الغربية، وبالتالى الى الاختلاف بين عقليتين أو بين نظرتين الى الوجود، وبكلمة واحدة : بين «فلسفتين» عربية وأوروبية .

يتعلق الامر اذن ، لا بفلسفة عربية مستوحاة من معطيات الواقع المعاصر، واقع العرب في القرن العشرين، الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والفكرى، بل بـ «الفلسفة العربية» الثاوية وراء كلام العرب، الكامنة في

لغتهم وألفاظهم، «الفلسفة» التى بها تميزوا ويتميزون، عن الاقوام الاخرى . انها اذن «فلسفة قومية» بالمعنى «الاعمق» للكلمة ، الفلسفة التى تعبر عن ماهية الامة. ماهيتها «الاجتماعية» وماهيتها «الروحية» .

واذن ، ف «النهضة» بالنسبة للعرب ليست ـ هنا ايضا ـ انشاء شيء جديد بل هى بعث ما مضى من حقيقة الامة العربية وجلاء لاصالتها كما تختزنها اللغة .. لغة الضاد . ذلك لانه «لما كان صرح ثقافتنا، من فقه وآداب وفنون، قد شيد على المعانى المنطوية فى الكلمات، وكانت المعانى ذات جذور في صميم الحياة،، مستقلة كل الاستقلال عن خطل العقل في اجتهاد المجتهدين، فقد اصبح البعث عندنا في العودة الى الينبوع ، الى الحدس المتضمن في الكلمات ...» وبعبارة أخرى ان «لغتنا التى هى ابلغ مظهر لتجلى عبقرية امتنا هى مستودع لتراثنا. فما لنا الا أن نعود ونحياها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة . ان مثل كل كلمات لغتنا كمثل البذرة من النبات، يضمر فيها المعنى ضمور الحياة في البذرة، فليس للذهن الا أن يمثلها حتى يصبح الخيال من استجلائه معناها بمثابة الموسم من استجلائه كوامن الحياة» (1 ـ 298). «واذا كان عالم المستحاثات» Paléontologie يبعث بخياله الفني في أجزاء الهيكل العظمي المبعثرة في جوف الارض بالوحدة الحياتية التى انشأتها، فالعربى ايضا بدراسته لسانه الذي تتلخص فيه كافة تجليات أمته دراسة توليدية genetique وباتمام ذلك ببعثه الموجات التاريخية التى تحققت فيها هذه التجليات بسيطرة الامة على القدر، تتكشف له ماهية أمته فيرتقى بهذا الكشف من الناسوت الى اللاهوت» (1 ـ 108).

«النهضة»، «بعث الموجات التاريخية»، اكتشاف «ماهية الامة»، الارتقاء من «الناسوت الى اللاهوت».. كل ذلك من خلال دراسة اللغة العربية والوقوف على أسرارها.

كيف ؟

ان نقطة البدء هى ادراك «خصوصية» الكلمة العربية. واذا تساءل المرء : « الام يرجع الاختلاف بين اللسان العربى وبين اللغات الاخرى ؟» كان الجواب : «الى بدائية لساننا الى جذور كلامنا في الاصوات الطبيعية، الى أصالة العلاقة بين الكلمة ومضمونها وبتعبير آخر الى العلاقة الطبيعية

بين الصورة الصوتية والمعنى» (1 ـ 11). بيـــان ذلك «ان اللسان العربى اشتقاقي البنيان ترجع كافة كلماته الى صورة صوتية ـ مرئية مقتبسة مباشرة من الطبيعة : عن الطبيعة الخارجية تقليدا للاصوات الحاصلــه فيها مثال ذلك «تـــر»، «فق»، «خر»، «خش»، «زم»... او عــن الطبيعــه الانسانية بيانا لمشاعرها، مثال ذلك «ان»، «اه»......» وهكذا ف «الكلمات العربية لم تـــزل ذات جذور في الاصوات الطبيعية، وان اللسان العربى لم يزل محتفظا بنمط نموه نحو اداة بيانية متكاملة منذ ظهور الانسان حتى الآن. ونحن نعنى بظهور الانسان مرحلة الانتقال من عبـــارة الهيجـــان (= التعبير بالانفعال) الطبيعية الى الكلمات التى تعبر عن معان يجيش بها الوجدان، كالانتقال من «آخ» والتى هى عبارة عن التوجع الى «الاخ» و «الاخوة» و «الاخـــوة» و «الاخاء»، أو كالانتقـــال من «ان» الى «انـــا» والانـــانيـــة .. (46) .

وإذن ف «الكلمة العربية ليست (...) رمزا يلتصق به المعنى عرضا واتفاقا، كما هى الحال في تعريف الكلمة في اللغات الاوروبية ، بل انها صورة تتألف من صوت وخيال مرئى ومن معنى هو قوام تآلفهما» (1 ـ 304) لذلك انه «بينما كانت الكلمة في اللغات الهندية والاوروبيـــة تتحول من صورة الى رمز، فتمهد بهذا التحول لذهن صاحبها أن يدرك النظام قانونا في الكون وعدلا في المجتمع وعقلا في النفس، كان اللسان العربى يوجه بنيانه الاشتقاقى في ذهن متكلميه نحو المعنى الذي هـــو مصدر النظام. ان الكلمة العربية من المعنى الذى أنشأها بمثابة الجسد منا لنفس ، تحمل طابعه وتكشف عنه، حتى اذا ما اتجهت المشتقـــات متقاربة نحو الحدس، تحول الحدس مصدر الاشتقاق، من وميض الـــى الى بصيرة، فتتجاوب في منظومة أسرة الكلمات العربيـــة المفهومـــات العقلية والمدلولات الحسية، فتنمو بتجاوبهما الشخصية اذ ليس للذهـــن الا أن يساير وجهة التجاوب حتى يهتدى الى بزوغ الحقائق . كذلك الكلمة، الكلمة العربية تدل على مصدر اشتقاقها : الحدس، دلالة الانغام على الالهام في الانشودة» .

هذا الحدس، حدس العلاقة بين الكلمات في بنيانها المشترك من جهة، وحدس العلاقة بين الصورة والمعنى في الكلمة الواحدة ، من جهـــة أخرى ، يكشف لنا عن حقيقة العلاقة الصميمة التى تربط بين أبناء الامة

الواحدة ، كالامة العربية، لا بل بين كافة الموجودات الحية ـ بل بين أجزاء الوجود كله. انها العلاقة التي تجد دلالتها «العميقة» في كلمة «رحمانية»، باعتبار ان «كلمة رحماني تدل بمصدر اشتقاقها «رحم» ، وبصيغتها «رحمان» المتضمنة معنى الاشتراك، على الاتصال من الصميم بين الكائنات. ورمز هذا الاتصال هو الرحم بحيث تكون العلاقة على أتمها بين الجنين وأمه، حتى اذا استقل الجنين تكوينا بالولادة يبقى الاتصال بينهما رحمانيا» (3 ـ 33).

كيف اهتدى صاحبنا الى فكرة «**الاتصال الرحماني**» هذه ؟ هل من ملاحظة ـ أو «حدس» ـ العلاقة الاشتقاقية التوالدية التي تنتظم الكلمات في المعجم العربي ... أم انه اخذ الفكرة من فلسفة أخرى قديمة او معاصرة ..؟

مهما يكن من امر ، فان فكرة «الاتصال الرحماني» تؤسس كل فلسفته : انطلوجيا ومعرفية وغاية.

— فمن جهة يقرر أن «الوجود ذاته ذو بنيان رحماني مثالي قوامه المشاركة» (2 ـ 166) وان «الكائنات من بانيها هي بمثابة الجنين من أمه تستمد منه النسغ والقوام» (2 ـ 168) وان «النهج في نشوء الكائنات وارتقائها نحو الذات ليس نهج الديالكتيك، بل النهج الرحماني الغني القائم على الاتصال من الصميم مع الكائنات وعلى انشاء الصورة التي بها تتحول العناية من حالة ابهام الى عبقرية ذات تصرف في شؤونها كما يتجلى الامر لذي البصيرة اذ هو ينتشيء التحفة الفنية» (3 ـ 82). وهذا الاتصال الرحماني ربما كان مظهره الاول «المظهر الذي مهد للحياة سبيل الارتقاء من الطبيعة الى الانسانية هو الحب : في الحب يتبادل الرجل والمرأة النظرات والخطرات فتنمو من تبادلها الحياة. وقد ينتهي هذا التبادل بوحدانية عليا...» (1 ـ 68). وبعبارة أخرى : «الوجود (من وجد، مصدره الوجد، ومنه الوجدان والتواجد) وحدة حية ذات قطبين، المعنى الصورة ، المعقول والمحسوس، الملأ الاعلى والطبيعة : الاول بمثابة الروح والثاني بمثابة البدن، يقابلهما الوجدان الفارق بين الهدف وغايته ، بين المفهوم ومعناه، بين الطبيعة والحقيقة، بين الناسوت واللاهوت» (رسالة الفلسفة والاخلاق ص 44).

— ومن جهة ثانية يؤكد ان «النفس وان ارتقت الى الحقيقة فهى ليست منفصلة مطلق الانفصال عنها، بل ان الحقيقة لهى من النفس بمثابة الجنين من أمه»، ذلك انه «لما كان مصمم الحياة في الانسان يتعدى حدود بدنه فانه خلق عالما من الرموز «المؤسسات العامة كالعرف والاخلاق والفقه واللغة) تحقيقا لما ينطوى عليه. وان الحياة عندما تستوفى شروط تحقيقها باستجمام هذه التجليات المقابلة لتلك المؤسسات العامة ينكشف لها بنيانها بالبصيرة أو النبوة «وهما شىء واحد» . فمصدر الانبثاق هو اذن نظرة رحمانية في بنيان الوجود (الحياة، الكون). وهذه النظرة الرحمانية اما أنها بصيرة «مستنيرة بنور ذاتها حيث المعرفة والوجود متآحدان) تسبق حينئذ تجلياتها وتوجهها ، واما انها حدس يلتبس فيه المعنى بالصورة ، وبتساندهما (المعنى والصورة) وتجاوبهما يتحقق، أي أن الصورة تستدعى المعنى الى الوضوح، والمعنى يلقى بشفقه على اتجاهات الصورة فيستقطبها وبها يتحقق. ولكن القدر (وهو تلازم الحوادث خارجية كانت أو داخلية) يكون تيارا من التلازم المتدافع المظاهر، فيغمر بنزعته المتدافعة هذه النظرة الرحمانية أو الحقيقة ، ويكسفها بموجته عن النفس كما تكسف الغيوم النجوم عن الرؤية . ومع ذلك فقد تظل بعض الاشعة مطلة من خلال هذا الحجاب السديمي فيسرع الذهن حينئذ الى تثبيتها بمفهوم مقتبس الاطار من المكان. وما الحياة المتجلية في هذا المفهوم الا ذكرى تلك النظرة تحتفظ بها كما تحتفظ القطعة الفنية بمشاعر الفنان مبدعها. تلك هى النظرة الرحمانية في الوجود متحررة من علاقات الزمان والمكان، ومن الصور التى ينطوي عليها هذان الظرفان. أما في الحدس فيصطفى المعنى الصور المحققة له بين البوادر والمنطوية على مداد مشترك معها فيصنع منها الكلمات وهذه تصبح بدنا له. ولما كانت الحياة تنمو بتجاوب بين المعنى وتجلياته، بين الملأ الاعلى والطبيعة ، فالصور التى تتجلى بها هذه الطبيعة للانسان هى على الخصوص مرئية، مما أدى الى تفرع الصور الصوتية ونموها بتداعيها مع الصور المرئية. فالكلمة تحتفظ ببنيانها بنسبة ما تشترك هذه الصور الصوتية ـ المرئية بالمداد الاصيل، مداد البوادر التى اختارتها الحياة بدلا لها»(1 ـ 85) .

تلك هى النظرة الرحمانية بصيرة وحدسا. أما «الاتصال الرحمانى بالاحياء فيتم بالاستناد الى العلاقة الاصيلة بين الصورة والمعنى بين

البوادر والشعور. فاذا ارتسمت العبارة في الذهن ، انبعث معناها في وجدان من تعاطف معها رحمانيا. ومتى انبعث المعنى أصبح الانسان اقبل على العمل بمقتضاها نحو الآخرين، هكذا يتم الاشتراك بالشعور والاراء بين الناس» (2 ــ 168).

— ومن جهة ثالثة فالفلسفة الرحمانية ليست فلسفة وجود ومعرفة وحسب، بل هي أيضا فلسفة أمة تحمل رسالة .«ورسالة العرب في هذه المرحلة التاريخية هي خلق عالم تنسجم فيه الطبيعة مع الانسانية» (1 ــ 272) «... لقد شطت العقلية العربية بتعميمها نظام الشؤون الانسانية الرتيب على الحوادث الطبيعية ذات القوام النسبي، وتشط العقلية الحديثة باتخاذها الشؤون الانسانية التي يقوم عليها كياننا بوعينا، على مثال الحوادث الطبيعية القائمة بذاتها» (3 ــ 99). ذلك أنه «اذا كانت الحياة تنمو بتجاوب قطبيها، الطبيعة والملأ الاعلى ... الصورة والمعنى ، تجاوبا تفصح به عن مكوناتها آيات «بينات»، وكان الميل الى الصورة قد بلغ مداه ببلوغ «نيوتن» قانون الجاذبية الكونية، فان الصبوة الى المثل الاعلى قد تجلت في أجلى مظاهرها حين كان الامر يجنح الى الحرية بمعنييها : الانطلاق والاصالة . أفلم تبلغ الصبوة الى المثل الاعلى أشدها حين كان الاسلام والمسيحية يلقيان طابعهما العربي السامي على الحياة في القرون الوسطى حين كانت هاتان الديانتان تقيمان شؤون الانسانية على نظام رتيب تتعين مراتبه بمدى الصبوة الى الحقيقه الانسانية ؟» (1 ــ 271).

كان ذلك أيام ازدهار حضارتنا، أما عندما «التبس الرمز بالمعنى ... و ــ هبط الناس منحدرين عن مستوى الغريزة ... ــ فقد ــ تردت ثقافتنا في أواخر القرون الوسطى. فانتهى بنا الامر الى تحول المعرفة الى «سفسطة» وتحول الاخلاق الى «دروشة». أما اليوم وقد استيقظنا من سباتنا على ضوء الحضارة وانشقت عنا الاوهام بتاثير المعارف العلمية ، تلك الاوهام التي تحصل من التباس الوجدان بالطبيعة ، فما علينا، اذن، الا استكمال شروط هذه اليقظة بالعودة الى الحياة في ينبوعها : الانسانية والطبيعة . ونحن اذا كنا نبلغ الطبيعة بالعلم، فاننا نرتقي الى الانسانية بفقه تراثنا ، ومتى استكملنا شروط نهضتنا بانشاء قاعدة كياننا انشاء متناسبا مع تقدم العلم والصناعة، تمكننا

من خلق ثقافة انسانية رقعتها على مقياس فسحة قاعدة حياتنا في الطبيعة: وعندئذ نتمكن من ردع الثقافة الحديثة عن شططها في فهم الانسان، كما ردعنا العلم الحديث عن شططنا في فهم الطبيعة . ولكن بعثنا لن يكون بعث فعالية تتناول سطح الحياة وحسب، كما هي الحال في الامم التي انطلقت قواها بتأثير التقدم في العلم والصناعة ، بل انه سيكون بعث فعالية تتجه نحو الصميم بحيث ينكشف معنى المرحلة التاريخية معرفة ورسالة، انكشاف الهام الانشودة في الوجدان شعورا ورسالة» (1 ـ 276).

وبعد فيقول صاحبنا : «ينهج الذهن في معرفة الحقيقة أحد نهجين: اما أن يسلك سبيل الفكر فيفكك عناصر المفهوم مرجعا الواقع الى حكمة وجوده كعلة تتقدم عليه أو كغاية تأخر عنه، ليربط بعدئذ المفاهيم بسلسلة من المبادىء جاعلا بها البنيـان العقلي معادلا للحقيقة ـ وكلمة فكر بنشأتها من «فك» تدل على هذا المنهج ـ واما أن يتصل رحمانيا بالكائنـات اتصالا لايفقه به معانيها لينشىء من موضوع اتصالاته المفاهيم التي يلخصها بها ، حتى اذا ما انتظمت هذه المفاهيم متقاربة بوحدانيـة الآيـة ، مبعث وجود المفاهيم ذاتها، ادرك غاية مرتقاه» (2 ـ 175)... وصاحبنا يرفض المنهج الاول ـ منهج التحليل والتركيب، المنهج المعتمد على الاستدلال العقلي القائم بدوره على مبدأ السببية ـ ويتبنى «المنهج» الثاني الذي يسميه بـ «المنهج الفني» القائم على «الاتصال الرحماني» ..هذا الاتصال الذي يذكرنا بالحدس الافلاطوني و«الحدس» البرجسوني.

فماذا كانت نتيجة هذا المنهج على فلسفة صاحبنا ؟

يخاطبه، بعد وفاته، أحد أصدقائه الذين كانوا ملازمين له، قائلا: «والواقع انك أعرضت عن المنهج التحليلي، ولم تستخدمه الا لماما، وكأنه ثار لنفسه منك فابقى فكرك عند حدود الايحاء الفني، يعوزه الربط الدقيق بين المفاهيم والتعبير الشفاف عن المشكلات الفلسفية، هذا التعبير الذي يستطيع وحده أن يتحدث الى العقل فيقنعه . وخير دليل على ما أقول هو أنك ، عند رجوعك الى التراث العربي، لم تستعده، بل أعدتـه، أي أنك اقتصرت على ترداد الآيات الكريمة، وعلى ذكر أبيـات من الشعـر الجاهلي دون ما تحليل عقلي مفحم ودون ما تفسير. فكأنك تنطلق مـن مصادرة لا برهـان عليها، هي ان التراث العربي تعبير عن فكراتـك ، يختلف في ألفاظه عنها ، وينطق معها في معناه، وهذا أمر لا يقوم عليه برهان»(9).

ويقول عنه كاتب مقدمة المجلد الثالث من مؤلفاته : «... وهو في ما يبدو آخر ممثلى الافلاطونية لدينا، واكثرهم تماسكا ووضوحا. تبناها وعربها، بمعنى انه ابتدع المفردات والصيغ الاسلوبية اللازمة لادائها بلسان عربى . وبمعنى آخر، أهم من الاول، وهو أنه أضاف اليها الجانب الذي تميزت به السياسات العربية فكرا ورأيا عاما. نقصد اعتقادنا الجازم، في عصور الانحطاط خاصة، بأن هناك ــ وهذا ما يجب أن يكون ــ زعيما بطلا قادرا على أن ينهض بالامة فيعيد اليها وحدتها وكرامتها المهدورة» (3 ــ 13).

هنا يكمن، في نظرنا، تناقض الخطاب «الرحمانى». نعم، نحن لا نملك الحق في لوم فيلسوف ما بسبب اعتماده هذا المنهج دون ذاك : قد يحق لنا تصنيفه ضمن جماعة «الروحانيين» أو «الغنوصيين» بدل وضعه مع «الماديين» أو «العقلانيين» وقد نسمح لانفسنا بالذهاب الى أبعد من ذلك فنصفه بأنه «رجعى» أو «تقدمى» أو بغير ذلك من الاوصاف التى تتضمن أحكاما ايديولوجية ، ولكن عندما يتعلق الامر بفلسفة تبشر، بصراحة والحاح ، بــ «النهضة» و «التقدم»، وفي منتصف القرن العشرين بالذات، فانا لا نملك الا أن نسجل تناقض «الافلاطونية ــ الافلوطينية»، وبالتالى «المنهج الرحمانى» مع هذه الاهداف : أهداف النهضة والتقدم والوحدة، وذلك لسبب بسيط هو أن هذه الاهداف، أهداف عقلانية، بمعنى أن تحقيقها يتطلب فعالية العقل وليس صوفية الحدس. هذا في حين أن «المنهج الرحمانى» منهج لا عقلانى. فكيف يمكن الوصول الى ثمار **العقلانية بطريقة لا عقلانية ؟**

* * *

التناقض بين الطابع العقلانى للاهداف والطابع اللاعقلانى للتفكير هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفى العربى المعاصر. (10) فلنبرز هذا التناقض في هذه الخاتمة .

لقد ميزنا بين نوعين من الخطاب الفلسفى في **فكرنا المعاصر** : خطاب يرافع من أجل «تأصيل» فلسفة الماضى ــ الفلسفة العربية الاسلامية ــ وهذا ما خصصنا له الفصل السابق، وخطاب ينشد تشييد فلسفة عربية، جديدة ومعاصرة، وهذا ما تناولناه في هذا الفصل. واذا

كنا قد فصلنا بين هذين الخطابين فليس ذلك بسبب «ضرورة منهجية» كما يحصل عندما يكون المرء أمام موضوع متشابك الاجزاء مترابط الاطراف .. بل بالعكس، لقد فعلنا ذلك تحت ضغط ضرورة «موضوعية»: ان الانفصال التام بين الخطابين هو الذى فرض علينا الحديث عنهما، كلا على حدة. وتلك مفارقة لابد من الوقوف عندها قليلا.

نعم، ليس من المطلوب في مؤرخ الفلسفة أن يكون فيلسوفا ـ أى ذا فلسفة صريحة ـ ولا في الفيلسوف ان يكون مؤرخا للفلسفة ـ اي ذا وجهة نظر معلنة في تاريخ الفلسفة ـ ولكن هل يمكن قيام فلسفة جديدة بدون «الاستناد»، بالقبول او بالنفي ـ على فلسفة قديمة ؟ أو ليست الفلسفة قراءة متجددة لتاريخها الخاص ؟ او ليس «كل فيلسوف يستعيد تاريخا وينتظم في تراث» ؟ (11).

ان هذه القضية الاساسية في الفكر الفلسفي غائبة تماما عن حقل الخطاب العربى المعاصر في الفلسفة : ان هذا الخطاب يتجاهل تماما الفلسفه العربية الاسلاميه المنحدرة الينا من الماضى، بل هو يرفضها ويتنكر لها في كثير من الاحيان : يرفضها ويتنكر لها اما بالسكوت عنها ـ بـ «اعدامها» ـ واما باتخاذ موقف سلبى منها قد لايختلف عن موقف فقهاء الامس واليوم .

قد يعترض معترض ويقول : ليس المطلوب من الفلسفه في القرن العشرين ـ بل لا يجوز لها ـ أن ترتكز على فلسفه القرون الوسطى . ان المطلوب هو تجاوزها، فقضايا اليوم ليست هى قضايا الامس، وحاجتنا الى الفلسفة اليوم انما يمليها الحاضر ومشاكله لا الماضى وقضاياه. وعلى الرغم من أننا نؤمن بأن الرجوع الى فلسفة الماضى ـ فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد ـ ما زال من جملة المهام التى نطرح نفسها علينا في الحاضر، وبالضبط من أجل «تصفية الحساب معها»، من أجل ممارسة فعلية لعملية التجاوز ـ الجدلية ـ المطلوبة، وعلى الرغم كذلك من اعتقادنا بأن بعض قضايا الامس لا زالت تفرض نفسها علينا اليوم (قضايا العقل، والنقل، والحرية...) ، على الرغم من هذا وذاك فاننا سنكون مستعدين لقبول ذلك الاعتراض ـ ولو جدلا ـ لو أن خطابنا الفلسفى المعاصر يولى الادبار كلها لماضينا الثقافي

بكل جوانبه ... هذا في حين أن الذى حدث ويحدث هو العكس تماما.

والحق أن ما يلفت النظر أكثر ـ وهذا هو ما يهمنا بالذات ـ هو أن الخطاب الفلسفى العربى المعاصر بنوعيه يتجه، عندما يريد أن يربط نفسه بتراثنا العربى الاسلامي، الى أكثر جوانب هذا التراث بعدا عن الفلسفة، بل الى أشدها عداوة للفلسفة والفلاسفة . وهكذا فبينما اتجه الشق الاول من الخطاب الى أصول الفقه من جهة، والى النزعات الاشراقية من جهة ثانية بحثا عن منابع أو مظاهر «الاصالة» في فلسفة الماضى. كما رأينا ذلك في الفصل السابق ، يتجه الشق الثانى من نفس الخطاب الى «أسرار» اللغة العربية، أو الى أسرار «النفس» و «الوجدان» لتأسيس أصالته هو كما تجلى ذلك واضحا في هذا الفصل. **وهكذا، فالخطاب الفلسفى العربى المعاصر لا يكتفى بتجاهل القطاع الفلسفى العقلانى في تراثنا ، بل انه يطلب النجدة من القطاع اللاعقلانى في هذا التراث كلما شعر بالحاجة الى «أرض» قومية يضع عليها احدى «رجليه»** .

ليس هذا وحسب، بل اننا نجد الظاهرة نفسها عندما نتجه بأنظارنا الى «الارض» الاخرى التى يحاول هذا الخطاب أن يضع عليها «رجله» الثانية نقصد بذلك الفلسفة الاوروبية التى تشكل بالنسبة للمحاولات الفلسفية العربية المعاصرة مجال «المعاصرة». هنا أيضا نجد **الارتباط الصريح بالتيارات اللاعقلانيــة في الفكر الاوروبى المعاصر** ، بل بأكثر الجوانب لا عقلانية في هذه التيارات ، مثلما رأينا بالنسبة للوجودية، (يمكن اظهار ذلك أيضا من خلال ارتباط الجوانية والرحمانية بالبرجسونية من جهة، وببعض جوانب المثالية الالمانية من جهة أخرى).

من هنا **تناقض الخطاب الفلسفى العربى المعاصر**، تناقضه لاعلى مستوى الصياغة والبناء وحسب، وقد أشرنا الى بعض مظاهر هذا التناقض في حينه، **بل تناقضه على المستوى الهيكلى العام**. نقصد بذلك **التناقض ما بين طموحه النهضوى وميوله اللاعقلانية** .

لقد أبرزنا منذ البداية الطابع النهضوى للخطاب الفلسفى العربى المعاصر، وقد جاءت النماذج التى عرضناها في هذا الفصل والفصل السابق، لتؤد هذا الطابع تأكيدا تاما، ليس فقط من خلال السياق، بل أيضا من

خلال النطق المباشر للنصوص ذاتها. أما الآن فنحن أمام ميل صريح، يؤكد نفسه هو الاخر على مستوى منطوق النصوص، ميل هذا الخطاب الى تأسيس نفسه على التيارات اللاعقلانية القديمة (في تراثنا) والحديثة (في الفكر الاوروبي).. والسؤال الذى يفرض نفسه فرضا هو : **كيف يمكن تشييد نهضة ـ اية نهضه ـ باللاعقل ؟ كيف يمكن تصور نهضة مؤسسة على اللاعقلانية ؟**

هناك ملاحظة اخرى لابد من تسجيلها ، يتعلق الامر هذه المرة بالطابع التوفيقى ـ بل التلفيقي ـ للخطاب الذي نحن بصدده، نقصد طابعه الخاص، والا فان جميع انواع الخطاب النهضوي العربى المعاصر ذات طابع توفيقى، كما بينا ذلك في الفصول السابقه . ولعل مايضفى خصوصية متميزة على الطابع التوفيقى للخطاب ـ الفلسفى في الفكر العربى المعاصر هو **محاولته ربط الجوانب اللاعقلانية في الفكر العربى المنحدر الينا من الماضى، بالجوانب اللاعقلانيه في الفكر الاوروبى الحديث والمعاصر،** وكأن هذه تمثل «المعاصرة» وتلك تمثل «الاصالة».. والنموذج المتكرر في هذا النوع من «التوفيق» هو الجمع بين الغزالى وبرجسون ... وذلك الى درجه يمكن القول معها ان الخطاب الفلسفى العربى المعاصر بمختلف «اتجاهاته» ومنازعه يستقطبه هذان الرجلان : أعنى ميولهما «الحدسيه» **اللاعقلانية .. وبعبارة اخرى ان الغزالى، لا ابن رشد، هو الذى ينطق في هذا الخطاب ... هذا ماجعل منه حصاب «توفيقيا» في مملكة اللاعقل بقطاعها : العربى «الاصيل»، والاوروبى «المعاصر» ..**

فكيف يمكن أن يحقق هذا الخطاب مطامحه النهضوية ؟ كيف يمكن أن يكون مدشنا لنهضة فلسفية ؟

هـــوامـــش

(1) جميل صليبا فى : الفكر الفلسفى فى مائة سنة. الجامعة الامريكية بيروت 1962. صفحة 399 .
(2) أمين اسكندر : مجلـة قضايا عربية ــ بيروت أيلول 1974 عدد 5 ص 41 ــ 42.
(3) يتعلق الامر بالاستاذ عبد الرحمان بدوى. وسنعتمد فى هذا العرض على كتابه الاساسى : «الزمان الوجودى» الذى كتبه عا 1943 كما ينص على ذلك فى تصديره. هذا والطبعة التى سنحيل اليها هى الطبعة الثانية الصادرة عام 1955

عن مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .

(4) يعرف بدوى الوجدان بأنه «الملكة التى نعانى بها الوجود بما هو عليه و نسيجه المتوتر على حال العاطفة والارادة». نفس المرجع أعلاه ص 206. وسنشير الى صفحات الكتاب داخل النص كلما تعلق الامر باستشهاد .

(5) أنظر على سبيل المثال المقدمة التى صدر بها كتابه «شخصيات قلقة فى الاسلام» وكذلك مقـالتيـه :

(6) عثمان أمين : الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة. دارا لقلم القاهرة 1964. هذا وسنشير داخل النص الى الصفحات، كما هى عادتنا.

(7) معروف ان صاحب «الجوانية» قد خاض معركة «كلامية» مع صاحب «البرانية» داعية الوضعية المنطقية سابقا : زكى نجيب محمود .

(8) زكى الارسوزى : المؤلفات الكاملة. صدرت عن مطابع الادارة السياسية للجيش والثالث والرابع عام 1974. هذا وسنحيل داخل النص الى هذه الطبعات : الرقم والقوات المسلحة بدمشق فى أربع مجلدات، الاول عام 1972 والثانى عام 1973 الاول يشير الى المجلد والثانى الى الصفحة.

(9) انطون المقدسى، مجلة المعرفة (السورية) عدد 113 يوليوز 1971 ص 62.

(10) لم نتناول محاولات رونى حبشى ومحمد عزيز الحبابى الشخصانية لانها كتبت أصلا بلغة أجنبية (الفرنسية) وبالتالى فهى «لاتنتمى» الى الخطاب العربى المعاصر كما لـم نتنـاول بعض المحاولات الجانبية التى لاتتعـدى ابداء وجهة نظر فى هذه اقضية الفلسفية او تلـك (يوسف كـرم مثلا) أو التى لاتتجـاوز الدعـوة الى تبنـى مذهب معين (شبلى شميل، زكى نجيب محمود ...)

(11) انطون المقدسى : نفس المرجع اعلاه ــ ص 59.

التراث في كتاب

«الخطاب التاريخي»

عبد السلام بنعبد العالي

«مازال الاعتقاد يسود بأن التراث شيء مضى، وأنه لم يعد الا موضوعا من موضوعات الوعي التاريخي. مازلنا نرى أن التراث يوجد وراءنا. في حين أنه يجيء صوبنا لاننا معرضون اليه ولانه قدرنا»

م. هايدغر

لن أحاول في قراءتي لهذا الكتاب (*) الكثيف، الوقوف عند مختلف الافكار التي يعرض لها الاستاذ علي اومليل، لا لما يتطلبه ذلك من جهد ووقت فحسب، وانما لما يفترضه من سعة الاطلاع وتنوعه. كل ما سأقوم به هو نظرة اكثر عمومية وسهولة سأسعى من خلالها الى تحديد الكيفية التي يؤرخ بها لفكر ابن خلدون، والمعاملة التي يعامل بها التراث في هذا الكتاب ؟ وانا لا اقصد هنا سؤالا حول منهج الكتاب. ذلك أن المنهج، كما هو معلوم، لا يمكن أن يجتث من مضمونه ويفصل عنه. والاستاذ اومليل ليس من أولئك الذين يكثرون الكلام في مستهل كتبهم عن المنهج والمنهجية في استقلال عن المضمون.

(*) د. علي أومليل : **الخطاب التاريخي**. دراسة لمنهجية ابن خلدون. معهد الانماء العربي. بيروت 1981.

ما سنحاول تحديده اذن هو موقفه من التراث. ومعنى ذلك اننا سنتساءل عن الكيفية التي يعامل بها فكر ابن خلدون ، والسؤال الاساسي الذي يطرحه بصدده، والمرمى الذي يتوخاه من طرحه لذلك السؤال ؟

وقبل أن نطرح سؤالنا بصيغة الايجاب، علينا ان نتساءل في البداية عن النظرات التي يستبعدها صراحة او ضمنا :

فالاستاذ أومليل لا يدعي ان بامكاننا ان نستعيد فكرا ماضيا استعادة مطلقة، أي أن نعيد تمثله كما كان بالضبط . يقول في مستهل الكتاب «ان البحث الذي بين يدي القاريء هو ايضا تاويل للفكر الخلدوني مادام لا أحد يستطيع أن يدعي الحديث عن فكر قديم كما كان طبق الاصل» (ص 7) وهذا ما يؤكده في (ص 10) : «من المتعذر ان يدعي أحد معرفة فكر قديم «كما هو في ذاته»». يضع الكاتب نفسه اذن في سياق تأويلي. وهو يعتبر ان اهتمام المتقدمين العرب بتراثهم المكتوب ليس من قبيل العلم لذاته. ولكن، بالرغم من ذلك، فهو يرفض أن يكون الهدف من قراءة التراث استثماره فيما يعنينا من قضايا واستنطاقه للاجابة عن أسئلة اليوم اذ أن في ذلك (وهذه عبارة تتردد كثيرا في الكتاب) «خلطا بين نظم الفكر ومنطق الثقافات»، أو بالتعبير الهيجلي الذي يورده الاستاذ أومليل : «قفزا فوق العصور»(ص 215).

يستبعد المؤلف اذن كل شمولية موهومة، لذا فهو يأبى ان يرجع تواريخ الافكار الى تاريخ فكر واحد شامل يصدر عن اصل مطلق ليتطور في مسار مطرد التقدم. فان كان الاستاذ اومليل يقول بتاريخية الفكر، فهو يرفض صراحة على الاقل ــ كل نزعة تاريخانية ساذجة. وهو يستبعد كل تاريخ مثالي يضع نماذج مسبقة ويفترض تيارات فكرية يحاول فيما بعد أن يجد ممثلين لها في التاريخ الفعلي .

صحيح انه يحاول تحديد الحقل الثقافي والمفاهيمي الذي تغذي منه ابن خلدون . بل انه يسعى الى ربط التأليف التاريخي الخلدوني بالحياة الشخصية لصاحبه، الا أنه لا يسقط ضحية تأريخ ميكانيكي. ناسنا هنا مطلقا أمام مؤلف من نوع (حياة المفكر وأعماله)

ان كان الاستاذ أومليل اذن يرفض لخطابه حول ابن خلدون أن يدرج ضمن هذه الاشكال من الخطاب حول التراث، فكيف يؤرخ هو لفكر ابن خلدون؟

للاجابة على هذا السؤال، علينا أن نقف قليلا عند كتابه لنتابع حركته ونرسم هيكله العام والاسس الفلسفية التي يقوم عليها .

منذ البداية يطرح الاستاذ أومليل السؤال الذي سيدور حوله كتابه. فهو يسأل : ما مدى جدة الفكر الخلدوني وأصالته ؟ وما اذا استطاع بالفعل «أن يتجاوز حدود الخطاب التقليدي»(ص7). وهو يعتقد أن كل حديث عن هذه الجدة خارج الاطار المرجعي لفكر ابن خلدون سوف يحمل هذا الفكر ما لا يحتمل، لذا ينبغي «تحديد المجال التاريخي والثقافي الذي انتج داخله الخطاب الخلدوني» (ص 7) كما تلزم اعادة الوحدة المنطقية للفكر التاريخي عند ابن خلدون، وذلك «بادماج المقدمة في مجموع التأليف التاريخي الخلدوني»(ص 5). ذلك أن المقدمه تحيل الى تاريخ محدد وهي ليست تنظيرا لكل التاريخ. ليست تنظيرا لتاريخ مطلق. وانما لتاريخ بعينه ينبغي تحديد حقله وذلك بقراءة لكتاب العبر «أي للتاريخ كما عرفه ابن خلدون»(ص 6). بمعنى عكس ما جرت عليه العادة، ينبغي لا أن ننطلق من المفاهيم الخلدونيه لنفسر بها التاريخ. وانما يلزم أن نفسر بالتاريخ في حدوده الخلدونية ميلاد هذه المفاهيم. لذا فان الحديث عن هذه المفاهيم والسؤال عما هي المقدمه لا يلزم ان يطرح الا لاحقا. وهو يأتي في كتاب الاستاذ في الفصل الاخير .

علينا اذن أن نقرأ نص المقدمة بواسطة نص آخر هو كتاب العبر. وهذه القراءة وحدها هي التي ستمكننا من تحديد مفاهيم كالعصبية والدولة والعمران وحركته. فاذا حددنا الحقل التاريخي لابن خلدون، وعرفنا أن النظرية التاريخية الخلدونية لا تشمل مجموع التاريخ بل تتعلق بتاريخ معين هو التاريخ الذي يتناول الشعوب ذات البنية القبلية، حينئذ وحينئذ فقط، سندرك أهمية مفهوم العصبية، ذلك أن هذه الشعوب هي «التي تعمل فيها العصبية بصفتها عاملا محددا للتطور التاريخي» (ص 140) والاستاذ أومليل يبين أن هذه العصبية هي أساسا عصبية البدو الرحل وسكان الجبل. فلا كل عصبية قادرة ذاتيا على ضمان الدفاع عن الجماعة المنتسبة اليها، وأحرى أن تتطور نحو اسقاط دولة واقامة أخرى .

وهذا ما يمنعنا من الحديث عن نظرية خلدونية في الدولة باطلاق. فها هنا أيضا يتحدد المفهوم بالحقل التاريخي. فالدولة الخلدونية مرتبطة بحقل جغرافي ــ تاريخي. وهي دولة ذات أساس قبلي «وهي ليست فقط

دولة المجتمع القبلى، بل هى الدولة التى يؤسسها الرحل وسكان الجبل»(ص 168).

اذا أدركنا هذا فهمنا حدود ما يعنيه ابن خلدون عند حديثه عن حركة العمران : ف « حركة بداوة ـ حضارة لا تعيشها الا بعض المجتمعات وفي شروط محددة بدقة ، في حين ان اغلبيه تلك المجتمعات تظل محبوسة ولا تنجح في اتمام التحول. واذن فهى حركة **لا ينبغي تاويلها في اتجاه تطوري تعميمي**» (ص 147) (الابراز من عندي)

بناء على ذلك، فان تاريخ المغرب وبخاصة ذلك التاريخ الذي عرفه ابن خلدون، هو الذي يبرر النظريه الخلدونية المتصلة بالعصبية والدولة وحركة العمران، وداخل هذا الاطار المرجعي وحده تكتسب المفهومات الخلدونية الاساسيه معناها. لذا كان من الضروري قبل الحديث عنها تحديد الحقل التاريخى والثقافي الذي انتج الخطاب الخلدونى داخله. مابن خلدون لم يطور نظريته عن العمران الا انطلاقا من مفاهيم الفكر القديم ومفهومه عن التاريخ تمت صياغته «داخل وبالنسبة الى التاريخ كما فهمته الاستوغرافيا الاسلاميه وبوبته» (ص 155).

لا داعى اذن ان نحمل فكر ابن خلدون ما لا يحتمل وكل ما قيل عنه من انه مؤسس لفلسفة التاريخ أو لعلم الاجتماع او للمادية الجدلية ليس الا «خلطا بين نظم الفكر ومنطق الثقافات». «فقيام **فلسفة التاريخ** بمعناها الدقيق، اي الطريقة القصدية في ادراك التاريخ بصفته معطى موضوعيا وعنصرا فاعلا، وفي التفكير في مبادئه المحركة وغائيته، هى مسألة مرتبطة تاريخيا بتطور الفكر الغربى وخاصة منذ القرن الثامن عشر» (ص 168) ثم ان نقطة انطلاق علم العمران لا علاقة لها بتلك التى بدأ منها علم الاجتماع على الشكل الذي تبلور به كعلم منذ أواسط القرن الماضى «لان العمران كمفهوم اسلامى لا يتناسب مع مفهوم المجتمع كما تم استعماله منذ الثورة البورجوارية في الغرب. ذلك أن البورجوازية من خلال حركتها التاريخية فصلت مجتمعها عمليا عن المجتمع القديم الذي يعتبر الدين عماده الاساسى . وانطلاقا من هذا وحده أصبح الكلام الوضعى حول المجتمع ممكنا»(ص 197). أما الجدلية كمنطق للتاريخ فما كان لها أن تظهر لوعي ابن خلدون «لان الوضعية التاريخية لم تكن تتيح ذلك، فلم تكن هناك من قوة اجتماعية قادرة على تحويل المجتمع

تحويلا جذريا وفصله فصلا نهائيا عن هياكله القديمة» (ص 220). ذلك أن الوعى الجدلى يستبعد كل عودة الى فترة مثال. وان فحصا لمفهوم التغير عند ابن خلدون يبين مدى ابتعاده عن هذا الوعي. «صحيح ان التاريخية احد الابعاد الاساسية لعمران ابن خلدون، ولكنها ليست بعده الوحيد»(ص 213). ذلك ان هناك مستويين عند ابن خلدون :

فمن جهة هناك العمران كحقيقة واقعة لها قوانينها الثابتة وتتيح وضع علم مستقل. ومن جهة أخرى هناك البعد الاخلاقى الدينى لهذا العمران : «ان العالمين : العالم الطبيعى (والذى منه العمران) والعالم فوق ـ الطبيعى، كلاهما له وجود فعلى في اعتقاد ابن خلدون [...] والذى قد يفسر ما نجده عند صاحب المقدمة من عقلانية راسخة، هو أن خطابه عن العمران يجرى كما لو أنه مستقل عن كل تعال وغيبية، كما لو انهما مستبعدان تماما : ولكن، ما ان يصل الى حدود العقلانية، حتى يلجأ الى الغيب والتعالى، ليبرر الغاية من وجود البشر، ويحافظ على انسجام نظرته الى العالم، حتى ولو كان هذا العالم قد تغير تغيرا جذريا» (ص 219).

نخلص الآن الى الاجابة التى يعطيها الاستاذ أومليل عن السؤال الذى ما فتىء يتردد خلال الكتاب : فابن خلدون «رغم محاولته الجريئة لانضاج تصور جديد للتاريخ وللمجتمع لم يكن بامكانه **تاريخيا** ان يتخلص من النظام الثقافى والدينى المسيطر اى ان يترك الحقل الفكرى للمرحلة التاريخية» (ص 200) و «ربما لان العالم آنذاك، على الرغم من انقلابه، لم يستطع ان ينتج قوى للتجاوز الفعلى» (ص 220).

لا امكان اذن للحديث عن جدة مطلقة لفكر ابن خلدون، وهو، وان كان مفكرا أصيلا، الا ان اصالته ينبغي أن تفهم بالنسبة لاطار مرجعى يحيل الى ثقافة اسلامية محددة.

نتبين الآن المرمى الذى كان يهدف اليه الاستاذ اومليل من تساؤله حول جدة الفكر الخلدونى : انه كان ينوى استبعاد مختلف القراءات الايديولوجية التى تسقط على الماضى اهتمامات الحاضر فتخلط بين نظم الفكر وتقفز فوق العصور. فهو لم يرد اذن ان يعطينا **حقيقة** ابن خلدون في مقابل **خطأ** مختلف التأويلات الاخرى. صحيح أننا قلنا انه يضع نفسه في سياق تأويلى غير انه لم يكن يريد ان يضع تأويلا

آخـر لفكـر ابن خلدون بقدر ما كان يحـاول رسم حدود التأويل الممكن. «فحتـى اذا لم يكـن في الامكان ان ندعـى معرفة ما كان عليه الماضـى بالضبط فلا أقـل من **أن نعـرف الحدود التى تم فيهـا وضع خطـاب عن الماضـى**» (ص 191) (الابـراز من عنـدى) .

يتضح الآن ان سؤالنا عن الكيفيـة التى يعامـل بها الاستاذ أومليل فكـر ابن خلدون يؤول في النهايـة الى ادراك الكيفيـة التى تتم بها معرفة هذه الحدود ؟ ونحـن نجـد جوابـا صريحا على هذا السؤال في كتـاب «الخطـاب التاريخـى» : فالمسألـة «ليست في ان نـؤول تطور الافكـار من خلال تقدمها المتصـل بمقدار ما هى بحث عن تفسيـر لها بالتاريـخ» (ص ص 215 ـ 216). بناء على ذلـك فالمؤلـف يرفض بشكل صريح النظر الى فكـر ابن خلدون من خـلال فلسفـة في التاريخ تقـوم على استمرارية فكـر شمولى متقـدم ، محاولا تفسيـر الافكـار بالرجـوع الى تاريخهـا الفعلى . الا أن قـراءة متمعنـة لكتاب الاستاذ أومليـل قد تدفعنا الـى التساؤل عمـا اذا كان هنـاك نوع من الالتباس في المفهوم الذى سيستخدمه للتاريـخ . فباستطاعتنا ان نتبين فيه مفهومين متباينيـن عن التاريخ : فمن جهة هناك تاريـخ تاريخانى بمقتضاه يكون التـراث شيئا مضـى ويكون لكل ثقافـة منطقها ، ولكل عصر ثقافتـه بحيث لا ينبغـى خـرق المبدأ الهيجلى بالقفز فـوق العصور . هذا المفهـوم عن الزمان كحضور هو الذى يسمح للاستـاذ أومليـل بأن **يحـدد** منطق الثقافات وخصائـص العصور ، وهو الذى يجعله يخـرج عن السيـاق التأويلى ليعطينا بعـض السمات المطلقة لبعض العصور . وفي هذا الاطار يخصص فقـرات غير قليلة في خلاصـة كتابه ليتحدث عن خصائص عصر الانوار واثرها على المفكرين الالمان وعـن خصوصيات السوسيولوجية الفرنسية .

الا ان هناك مفهوما آخر للتاريخ في كتاب «الخطاب التاريخى» . وهو تاريخ جنيالوجـى لا يكون فيه ابن خلدون لا على مسافة بعيـدة ولا على مسافـة قريبة بالنسبـة الينا . وانما يكون في لاشعورنا المعرفى . واللاشعور ، كما نعلـم ، لازمانى . هاهنا لا معنى للزمـان كحضور ولا معنـى للفصل بين العصـور وبالتالى للقفز فوقها.

هذا المفهـوم عن التاريخ هو الذى يشكل في نظرنا اهمية كتـاب «الخطاب التاريخـى» وجدته كمؤلف حـول التراث . ففى هذا الكتاب يعتبر

الاستاذ اومليــل ابن خلــدون اساسا مؤرخا ، أى انه من أولئك الذيــن صنعوا لنا ماضينــا وساهموا في تحديد صورته لنــا . وعنا تكون معرفة الحدود التى تم فيهــا وضع الخطاب الخلدونى ذات أهمية خاصة «فهذا الرجل قد نشر ظلا واسعا على المؤرخين اللاحقين وعلى المعاصرين منهم خاصة **حتى صار من العسير التفكير في تاريخ المغرب دون اثر ابن خلدون قليلا كان أو كثيــرا**» (ص 191) (الابراز من عندنــا) .

ان الاهتمام بابن خلدون على هذا النحــو لمن قبيل الحفر الاثرى فى معارفنا لتبيــن اصول المفاهيم التى نستعملها والنماذج التى نفكر حسبها . وبــذا تكون دراسة التــراث حفرا في المعرفة وبحثا عن اصول الفكر العربى ، أو بتعبيــر نيتشــه اقامة لجنيالوجيا هذا الفكر . بهذا المعنى وبه وحده يبرر اهتمامنا بالتــراث ، وبه يصبح التراث معاصرا أنا .

الفكر العربى المعاصر

والمجتمع العربى

عبدلاوي محمد

تقديـــم :

لقد أصبح الفكر العربى المعاصر ، اشكالياته ، تجلياته ، خصائصه، علاقتـــه بالتراث أو مد ى«أصالته» ، علاقته بالفكر الغربـــى أو مـــدى «معاصرته» علاقته بالواقع العربى وقضاياه أو مدى «علميته» ، من المواضيع الاساسية والمعقدة التى تشغل بـــال عدد من المفكرين ، وتستقطب اهتمام عدد من الدارسيـــن العرب وغير العـــرب ، رصدا وتصنيفا ، تحليلا ونقدا، عرضـــا وتنظيـــرا .

واذا كان من الطبيعى جـــدا ، أن ينكب مثقفو شعب ما ، على دراسة حياتهـــم الفكرية والروحية ، فانه عندما يتعلق الامر بالفكر العربى المعاصر، نجـــد ـ زيـــادة على الامر الطبيعى السابق ـ أن ماحظى به من اهتمـــام، انما يرجع في جانـــب أساسى منه ، الى طبيعـــة المرحلـــة التاريخيـــة ، بحراجتها وتعقدها ومنعرجاتها ، التى عاشها ويعيشها الشعب العربى منـــذ بداية ما سمـــى ب «عصر النهضـــة» ، ذلك أن الوعى العربى وجد نفســـه أمـــام ســـؤال حـــاسم يتحـــداه ويستفزه : من نكـــون ؟

وهكذا لم يكن اذن للعرب أن يحددوا كينونتهم وان بقدر قليل أو كثير من الدقة والوضوح والوعى . وتحديد هوية شعب مثل الشعب العربى ليست بالامر الهين ، نظرا لما يحمله ويختزنه من أحداث ومقومات وقيم تاريخية وحضارية ، ونظرا لما يعيشه من أوضاع ونطرح عليه من مهام في مختلف المجالات ، ونظرا كذلك لما يطمح ويسعى اليه من أهداف ومرامى . واذن فان الاجابة عن السؤال السابق تستدعى تفاعلا جدليا بين أبعاد الزمن الثلاثة فى الوعى العربى .

يقول اسبينوزا «كل اثبات نفى» وقديما قالت العرب «بضدها تعرف الاشياء» وطبقا لهذا المبدأ المنطقى ، فان الوعى العربى عندما حاول تمثل واثبات هوية معينة للعرب ، سلب هوية أخرى لا يريدها، وبعبارة أخرى فان تحديد هوية «النحن» لم يكن ممكنا الا بنفى هوية «الآخر»، وفي حالة الفكر العربى فان تحديد الهوية بالنسبة اليه ، لم يكن ممكنا ، منطقيا ولا تاريخيا ، الا بتحديد هوية معينة للغرب وأبعادها ، بوعى أو بدونه ، بوضوح أو بغيره .

فوعى «الذات» ، ووعى «الآخرى» (1)، اذن، هما الطرفان أو العنصران، اللذان حددا من خلال التفاعل بينهما ، مع غلبة هذا العنصر أو ذاك، عند هذا المفكر أو ذاك ، ما يمكن أن نطلق عليه «اشكالية الفكر العربى المعاصر» .

وهذا المقال لا يطمح الى تقديم تنظير لهذه الاشكالية ، بقدر ما يرغب في عرض بعض الملاحظات ، واثارة بعض التساؤلات ، من خلال استعراض بعض مظاهر وقضايا فكرنا العربى المعاصر ، مستوحيا في ذلك ، بعض الدراسات الجادة في الموضوع ، والتى تتناول على الخصوص طبيعة هذا الفكر وطريقة معالجته لموضوعاته ، وبعض أطروحاته حولها ، فهى محاولة اذن ذات طابع نقدى معرفى ، أكثر منه ايديولوجى ، وان كان يستحيل ، في الواقع ، الفصل بين هذين الجانبين ، وخاصة في مثل هذا الموضوع .

أولا : ما هو الفكر العربى المعاصر ؟

قد يبدو هذا السؤال مجانيا ، عند البعض ، لانه يعتبره غير مبرر ،

(1) — انظر الايديولوجية العربية المعاصرة، المدخل، د. عبد الله العروى — دار الحقيقة — بيروت .

أو ساذجا عند البعض الآخر ، لانه ينصب على أمر بديهي ، ولكن الحقيقة عكس ذلك ، اذ ان مفهوم «الفكر العربى المعاصر» يخفى في طياته أكثر من معنى وقضية

أ ـ فلنتساءل اذن ، هل ما يجعل هذا الفكر يكتسي طابعه العربى هو كونه انتاجا ذاتيا لاشخاص ينتمون جغرافيا الى الوطن العربى واثنيا (عرقيا) للشعب العربى ؟ الا نضفى من ثمة على هذا الفكر طابع العروبية أو الاعتراب وليس العروبة ؟ أو هل هو فكر عربى لانه يعالج ويهتم بقضايا تخص الوطن العربى وحده ؟ صحيح أن للوطن العربى أكثر من قضية خصوصية ، ولكن أليست مظاهر وعوامل التخلف والتبعية ، ومقتضيات تحقيق التحرر والتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي والتطور الثقافي ، ومشاكل التجزئة السياسية والاقليات ، وضرورة انجاز الديموقراطية ومواجهة مخلفات الاستعمار واشكال التغلغل والهيمنة الامبريالية ، هى قضايا مشتركة بين أكثر من نصف البشرية في عالم اليوم ؟ مهما اختلفت حدتها وصيغها وأبعادها.

وحتى اذا سلمنا ـ جدلا ـ بأن الفكر العربى هو ذلك الفكر الذى ينكب على دراسة القضايا والمشاكل الخاصة بالوطن العربى ، فاننا سنخرج من دائرة هذا الفكر . الانتاج النظرى والفنى الذى لا يعالج تلك القضايا الخصوصية ، حتى ولو أنتجه مفكرون وفنانون عرب ، كما اننا سندخل ضمنه كل نتاج انصب على دراسة تلك القضايا ، (انتاج المستشرقين مثلا). أو هل يجعل هذا الفكر فكرا عربيا، هو كونه مكتوبا بلغة الضاد ؟ كما يقول بذلك البرت حوراني عندما يؤكد ان العرب هم «أشد الشعوب احساسا بلغتهم» وأن اللغة العربية ليست هى «أعظم فنون العرب» فحسب ، بل هى «خيرهم المشترك» (2).

ويذهب الى نفس الرأى أنور عبد المالك عندما يقول بأن «اللغة العربية هى اللغة الوحيدة في العالم ـ مع اللغة الاغريقية والصينية ـ التى احتفظت ببنيتها الاساسية منذ العهد القبلي حتى القرن العشرين ، وانها كانت لغة ثقافات وطنية واقليمية متعددة عبرت عن نفسها بواسطتها» (3)

---

(2) ـ انظر : البيرت حوراني، الفكر العربى فى عصر النهضة

(3) ـ الفكر العربى فى معركة النهضة. أنور عبد المالك.

اننا اذا أرجعنا وحدة الفكر العربي الى وحدة اللغة ، فاننا سنخرج من دائرته كل انتاجات المفكرين العرب المكتوبة بغير العربية ـ وما أكثرها ـ كما أنه يمكننا ان ندخل في دائرته حتى الانتاج الاجنبي المترجم الى العربية!

واعتمادا على نفس العامل ـ اللغة ـ مع تحديد مجال تعبيرها ، يقول الاستاذ محمد أركون ، انه عند ما يتحدث عن الفكر العربي ، «فان الامر يتعلق بكل فكر يستعمل اللغة العربية ليدرك ويتهيأ ويعبر، ولكن هذا التعريف اللغوي يشمل الفكر اليهودي والمسيحي الذي استعمل اللغة العربية أثناء المرحلة الكلاسيكية ، أو كما هو الامر اليوم في الفكر المسيحي اللبناني ـ السوري والقبطي ، لذلك ينبغي أن نحدد أن الفكر العربي في المعنى السائد هو الفكر الذي يعبر عن نفسه بالعربية في المجال السميوتيكي الخاضع تقريبا للواقع الاسلامي» (4).

واذن فاذا لم يكن ، لا عامل الانتماء العرقي للمفكر ، ولا خصوصية المواضيع ، ولا عامل اللغة ، هي ما يعطي لفكرنا هويته العربية ، فان تلك الهوية لا يمكن ان نلتمسها الا في وحدة الحقل الثقافي/المعرفي ونوعية الخلفية الحضارية التي ينطلق منها ويظل مشدودا اليها .

ب ـ بأي معنى نعتبر هذا الفكر فكرا معاصرا هل لان الذين انتجوه عاشوا في العصور الحديثة أو الحقبة المعاصرة زمنيا ؟ والواقع ان عددا كبيرا من المفكرين العرب ، ومنهم من لا زال يعيش بين ظهرانينا، انما يعيشون في الحقبة المعاصرة بأجسادهم . أما عقليتهم واهتماماتهم ورؤاهم وادواتهم المعرفية فتنتسب الى عهود غابرة ، وثقافات بائدة. كذلك، هل يعتبر هذا الفكر معاصرا لانه يعالج ويهتم بالقضايا والمشاكل المعاصرة المتولدة عن التوسع الاستعماري ونضال الشعوب من اجل انعتاقها وطنيا وتحررها اجتماعيا ؟ أو تلك المترتبة عن الثورتين الصناعية ـ التكنولوجية والديموغرافية بجميع ابعادها العلمية والانسانية ؟ وواقع الحال أن هناك عددا من الاسئلة والقضايا التي طرحتها البشرية منذ أحقاب بعيدة ، لا زالت تنتظر الحلول وتفرض نفسها باعتبارها من قضايا الساعة ، وقد تظل تطرح مستقبلا . ألم تطرح البشرية مند أمد طويل ضرورة فهم الطبيعة والسيطرة عليها واستخدامها لصالح الانسان ، وضرورة تحسين وضع الانسان والتخفيف من متاعبه وآلامه ، وتفتح

---

(4) ـ محمد أركون ـ مقال بمجلة دراسات فلسفية وادبية عد 3 ـ 1978.

امكاناته واستعداداته وتحقيق انسانيته بتحرره من جميع اشكال القهر وضروب الاستغلال وألوان الاستلاب ؟

نعم ان هذه القضايا تكتسى صبغة خاصة في عصرنا ، ولكنها في الجوهر ، تجسد توق الانسان الدائم الى تحقيق العدالة والرفاهية . فماذا يضفى على الفكر الذى نحن بصدده اذن صفة المعاصرة ؟ ان تلك الصفة لا يمكن ان تستمدها الا من الطبيعة النقدية المعرفية لهذا المقال ، ومن ثمة فاننا نعتبر أن نعت المعاصرة لا يتعلق لا بالزمان ولا بالقضايا المطروقة ، وانما يجد مصداقيته في مدى انتساب هذا الفكر الى حقل الثقافة المعرفية المعاصرة ، وتمثل روحها، والتزود بالمناهج والمفاهيم والادوات المعرفية التى تنتمى الى هذا الحقل . انها ادن هى معاصرة منهج ومفاهيم ورؤيا ، تتعلق بفعل المعرفة ، لا بالوضوع المعروف ولا بزمان المعرفة .

ج ـ ويبقى اشكال آخر لا بد من توضيحه ، ويتعلق الامر بالمسوغات التى تسمح لنا بالحديث عن وحدة في تجليات وتعبيرات هذا الفكر . فهو فكر يتفرع الى عدة جوانب ، ومباحث ، فيها الفنون ، وفيها العلوم الانسانية ، الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والسكولوجية والسياسية ، وفيها الدراسات النظرية التحليلية والفلسفية ، وفيها الدراسات الدينية والعقائدية ، وفيها كذلك البحوث في الميادين العلمية المختصة . هذا جانب من الاشكال ، وهو يخص «الحقل المعرفى» اذا صح التعبير .

ـ والجانب الثانى ، لنفس الاشكال ، يمكن في ان النتاج الفكرى العربى منه ما يكتسى طابعا أكاديميا يقف عند الوصف والتحليل وربط المعلولات بالعلل ، ومنه ما يكسر طوق الاكاديمية ويتحرر من مواصفاتها العلموية ، ليتخذ موقفا ويعطى رأيا ، أو يدافع عن مبدأ أو يروج لدعوى ، ومن ثمة يطغى على هذا النوع من الدراسات الطابع النقدى والتنظيرى .

ـ أما الجانب الثالث لنفس الاشكال ، فيتعلق بالطابع الايديولوجى والمنحى العقائدى الذى تتخذه تلك الدراسات ، فمنها ما يتخذ صبغة سلفية ، وهذا هو السائد ، ومنها ما ينحو منحى الليبرالية مع اضافة بعض التوابل العربية ، ومنها ما ينزع نحو الماركسية أو

التمركس بتطعيمها ببعض العقاقير المحلية أو بترداد آيات أسفارها المقدسة ، كما نجد أصداء للنزعة الوجودية بعد مزجها بنفحات الوجد الصوفي ، هذا بالاضافة الى تلك الانتاجات التى تكتفي بالتوفيق والتلفيق بجمع أفكار وأطروحات تنتمى الى اتيارات متعددة وغير منسجمة ، في كيس واحد ، أو تصفيفها جنبا الى جنب كما تصفف الاطباق على مائدة الكرم العربي !

فبأى معنى اذن ، والحال هذه ، نتحدث عن فكر عربي ، وكأننا نعني كلا موحدا متجانسا، شكلا ومضمونا، منهجا ورؤية ؟ والجواب مرة أخرى ، يكمن في وحدة المجال الثقافي/المعرفي ، والحضارى الذى يمتح منه ويصب فيه الفكر العربى ، مهما كان مجال اختصاصه ونوعية اهتماماته النظرية والفنية ، والطبقة التى يعبر عن آمالها وطموحاتها، ذلك المجال الذى يؤطر ويلون رؤيته للاشياء وللعالم ، ويعطى من خلاله معنى لوجوده.

ثانيا : الاطار التاريخى والاجتماعى للفكر العربى المعاصر :

هناك من يركن الى أن ما سمى ب «عصر النهضة» العربية ، يعود الى استيقاظ العرب على طلقات مدافع نابوليون بونابارت والتى «شنفت» مسامع العرب و «داعبت» صدورهم في مصر ، قلب العروبة النابض ، وان حملة غزو مصر كان لها وجه «انساني وحضارى» تمثل في جماعة العلماء الذين رافقوا الحملة وآلات الطباعة التى حملتها معها ، وما تبع ذلك من بعثات تعليمية الى أوروبا .

ولكن الحقيقة ، أن العالم العربى والاسلامى الذى انكفأ على ذاته طيلة عصر الانحطاط ، حيث ساد الركود الاقتصادى والتخلف الاجتماعى والجمود الفكرى والتكلس الذهنى ، قد وجد نفسه وقد بدأت تدب فى شرايينه أسباب التحول للتجاوب مع رياح التغيير التى تهب من الخارج . وهكذا فان المجتمع العربى الاسلامى الذى انتج التقدم والحضارة في عصوره الزاهية ، سيجد نفسه بعد انحطاطه وتفككه ، عرضة للتغير نتيجة لمحددات ذاتية وعوامل خارجية . وقد تمثلت المحددات الداخلية في روح التحرر من النير العثمانى ، وبدايات تصدع الهياكل الاقتصادية الراكدة وتفكك البنية الاجتماعيةالقديمة ، وما حبل به ذلك من ارهاصات نشوء علاقات اجتماعية جديدة ، وتطور بطىء للقوى الانتاجية . أما

العوامل الخارجية، فقد تمثلت في التحدى الاستعماري الغربي ومؤثراته، ذلك التحدى الذى كان بمثابة ظاهرة كلية عسكرية واقتصادية وسياسية وثقافيــة .

وهكذا بدأ يشهد الوطن العربي تحولات أساسية منذ بدايــة القرن التاسع عشر، تحولات تعاصرت مع انتقال الرأسمالية الاوروبية التنافسية، الى رأسمالية احتكارية وامبريالية عالمية ، نتيجة للتناقضات والازمــات التى كان النظام الرأسمالي يعاني منها ، الشيء الذى دفع هذا النظام ، بغية تجاوز ازماته ، الى السيطرة على العديد من الدول والمناطق ويستولى على اقتصادياتها ، ويربطها من ثمــة بعجلة تطوره الذاتــي مما سيتولد عنه تراكم وانتاج الثروات في المركز الكولونيالي، واستنزاف وتخلـف وتبعية دول المحيط الخاضعة . يقول طيب تيزيني ، عن التحولات التــى عرفها المجتمع العربي في هذه الفتــرة «لقد أخذت بوادر العلاقات الانتاجية الرأسمالية تنشيء قواعد لها في حياة الوطــن العربي .. قبل الحــرب العالمية الاولى ، وبشكل مختلف ومتمايز من قطر عربي لآخر . بيد ان هذه العمليــة اكتسبت منذ النصف الثانــي من قرننا وتائــر سريعـــة وواسعة نسبيا ، كان ذلك يحقق نفسه عبر «نضال» عفوي اعلنته العلاقات الاجتماعية الرأسمالية الجديدة ضــد العلاقات الاقطاعية المتخلفة والمتبلدة . غير ان هذا «النضــال» قد تم ضمن تواطؤ تاريخي بين البورجوازية المدنية الناشئة واقطاع الريــف . ففي الخط العام ، تحولت اعداد كبيرة من اقطاعى الريــف الى بورجوازيين مدنيين ، وقد عمل على تعميق هذا التواطـــؤ الاقطــاعي ــ البورجوازي المد الاستعمــاري الاقتصادي والثقافي في معظم بلدان العالم ، والمتخلفة منها على وجه الخصوص» (5) .

ولقد أحدثت هذه التحولات شرخا في الذات العربية ، التى وجدت كيانها مهددا بالاندثــار ، كما وجدت نفسها ترفل في تأخــر حضارى يقعدها عن رد التحديات ، ومن ثمة اكتسى الوعي بهذا الواقع صبغة تمزق وجدانــــى ، ومواقف انفعالية ، عبرت امــا عن رفضها المطلق لكل مــا هو غربي، قصد اثبــات الذات ورد الاعتبار اليها ، خاصة وأننا تعرفنا على هذا الغرب فى أبشع صوره ــ وجهه الاستعماري ــ ومن ثمة انغمس أصحاب هذا الموقف في الماضى العربي ــ الاسلامى ، يتنسمون نغماته ، ويتخدرون بأطايبه، فظلوا

(5) ــ انظر تيزيني، مشــروع رؤيــة جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص 127 ـ128.

في هذا الماضي رافضين التاريخ ، حيث جعلوا مثلهم الاعلى في ذلك الماضي حالمين بصورة للمستقبل تحاكيه . أما ردود الفعل الاخرى، المنبهرة ببريق المدنية الوافدة، فقد دعت الى نبذ الماضي واجتثاث رواسبه ، لأن طريق التقدم انما يكمن في تبني الاسس التي قامت عليها الحضارة الغربية ومعانقة قيمها التي تمثل في عينيه المثل الاعلى الانساني ، وهكذا يشطب أصحاب هذا الموقف بجرة قلم أو من خلال شطحة فكرية كل مقومات الذات العربية التي نحملها في اعماقنا طوعا أو كرهـا .

وهكذا اكتسى التعبير عن التصادم الحضاري مع الغرب صورا متناقضة في الوعي العربي ، وكنتيجة لعجز البورجوازية العربية ، عن تحقيق مشروعها التاريخي ، أن العالم العربي لم يشهد عصر تنوير كما شهدته أوروبا ، اذ ان التغيرات التي حصلت في بنياته التحتية لم ترافقها ، أو تنتج عنها تغيرات مماثلة على مستوى البنية الفوقية . الامر الذي سيرجح جانب التصالح والتوفيق ، على المستويين الاجتماعي والثقافي ، حيث سيعرف الفرز والنضال الطبقي عوائق مختلفة ، وستسود الهجانة الفكرية والتلفيف بين المذاهب والاتجاهات ، وستستمرئ البورجوازية العربية معانقة الايديولوجية الاقطاعية ومعاداة العلم ، في الوقت الذي لا تستنكف فيه عن استيراد أحدث المواد المصنعة واقتناء أحدث التقليعات على مستوى السلوك والهندام ، كما نجد هذه البورجوازية لا تتردد لحظة واحدة في اعلان ولائها السياسي لاولياء نعمتها ، ومن ثمة اعاقة امكانيات التطور بالنسبة للمجتمع العربي وربط مقدراته بدواليب الاستعمار الجديد .

ثالثا : الفكر العربي واشكالية النهضة :

لقد كانت الاشكالية الرئيسية التي واجهت المفكرين العرب منذ بداية ما سمي بعصر النهضة ووعيهم بالتأخر الحضاري، هي محاولة استرداد الهوية المفقودة والبحث عن أسباب تدارك هذا التأخر وتحقيق الانطلاقة المرغوب فيها ، ولقد اكتسى التعبير عن هذه الاشكالية صورا متباينة عن هؤلاء المفكرين .

يقول أنور عبد المالك (6) ان السؤال المركزي الذي يواجه الفكر العربي اليوم هو : «كيف يمكن أن نقيم علاقة جذرية عضوية متصلة ،

(6) — أنور عبد المالك — الفكر العربي في معركة النهضة ، ص 7 — 8

بين تحركنا الوطنى التحررى ، المتجه الى الثورة الاجتماعية والهدف الاشتراكى من ناحية ، وبين اقامة فلسفة لتواكب هذا التحرك الذى فرض نفسه على العالم أجمع ، تكون على وجه التحديد فلسفة النهضة الحضارية في مصر والعالم العربى» ؟ ان عمق الاشكالية بالنسبة لانور عبد المالك اذن ، سياسى ، حيث يربط النهضة العربية بالثورة الاجتماعية ـ الاشتراكية ، ولكن هل الاستقلالات العربية تسير فعلا في هذا الاتجاه ؟ وهل من مصلحة مسيرى تلك الاستقلالات السير بها نحو ذلك الهدف ؟ أليست الجماهير العربية صاحبة المصلحة في الاشتراكية ، مبعدة ومهمشة ، من طرف أكثر من نظام عربي يدعى التقدمية ويصدح بالشعارات الاشتراكية ؟

ويطرح الاستاذ عبد الله العروى (7) بدوره ، الاشكالية التى تواجه الفكر العربى في هذا السؤال المحورى «كيف يمكن للعالم العربى أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية» ؟ وهو هنا يؤكد على الجانب النظرى الايديولوجى للمسألة ، أما اذا تساءلنا عن مكتسبات الليبرالية التى يطلب منا الاستاذ العروى استيعابها، فانه يجيبنا بقوله «ان أوروبا انتهجت منذ أربعة قرون منطقا في الفكر والسلوك ، ثم فرضته منذ القرن الماضى على العالم كله ، ولم يبق للشعوب الاخرى الا أن تنهجه بدورها فتحيا ، أو أن ترفضه فتفنى . هذا المنطق هو منطق العقل المجرد والمصلحة الاقتصادية ، وتكافؤ القوى وهو منطق يسير العالم كله شرقه وغربه ، وكل منطق آخر يعتمد على الايمان والفضيلة والحق المجرد هو منطق اقليمى لا يستسيغه الغير» (8) ويؤكد العروى مرة أخرى بنبرة تراجيدية أنه «يمكن أن نرثى لهذا العالم الذى لا يحترم قيما ولا يعترف بحق ، ولكن ماذا يغنى الرثاء ، اذ الاختيار أمامنا هو اما أن نتكلم هذا الكلام ، كلام العقل والقوة والمصلحة فنحيا ، واما أن نبقى أوفياء للاخلاق والقيم العتيقة ونموت بموتها ، ولا سبيل للتوفيق بين الماضى والحاضر» . وازاء هذا الطرح للاشكالية نتساءل . هل من الضرورى والحتمى لتحقيق أية نهضة عربية استيعاب مكتسبات الليبرالية ؟ وكيف ذلك ؟ وهل يعد هذا الامر من الاولويات في الوقت

(7) ـ د. عبد الله العروى، العرب والفكر التاريخى، دار الحقيقة بيروت

(8) ـ د. عبد الله العروى، الايديولوجية العربية المعاصرة (الملحق) دار الحقيقة بيروت .

الذى ترزح فيه أكثر الجماهير العربية في الجهل والمرض والفقر ؟ كما نتساءل عن مصداقية هذا المنطق العالمى والعقل الشمولى ؟ وعما اذا كانت هناك فعلا هوة لا تعبر بين الماضى والحاضر ؟

نفس الاشكالية يتصدى لها الدكتور عابد الجابرى ، من زاوية أخرى متميزة ، يقول «الفكر العربى الحديث والمعاصر على اختلاف موضوعاته ونزعاته ، عبارة عن محاولات مسترسلة ، تتأرجح بين اتخاذ موقف ، وتحديد رؤية واختيار منهج ، انه في جملته محاولة متواصلة للبحث عن الطريق :

واذا حصرنا قضايانا الفكرية في ميادين ثلاثة : التراث ، والفكر العالمى المعاصر ، القضايا الراهنة السياسية والاجتماعية ، أمكن القول أن اتخاذ أحد هذه الميادين كحقل معرفى خاص وأساسى هو الذى يحدد الموقف من قضايا الميدانين الآخرين ، ومن هنا يكتسى كل من الموقف والرؤية صورة آلية ، يطغى فيها طابع المطلق ، ومن هنا أيضا يمكن القول أن المشكل هو الذى يحتوى الفكر العربى لا العكس» (9) .

ويؤكد الاستاذ الجابرى ان مايهمه ، ليس هو نقد اطروحات الفكر العربى المعاصر ، بل نقد الفعل المعرفى الذى أنتج تلك الاطروحات ، أى «طريقة التفكير» التى يعتمدها الفكر العربى ، الذى يريد انجاز ثورة ليعيش عصره ، ويريد اعادة بناء تراثه ليستعيد مجد حضارته . ان النهضة اما ان تكون كاملة أو لا تكون ، والمجتمع العربى مدعو الى انجازها بشموليتها وجذريتها ، ومن ثمة فان المواطن العربى ملزم باتخاذ موقفه والاسهام في ذلك الانجاز ، ومن هنا فانه ليس من المفيد ولا من العلمى اختزال قضايا الثورة العربية في مجال بعينه ، أو اللجوء الى منطق الاولويات ، ذلك أن الممارسة العلمية والنضالية وعلى جميع الواجهات وفي آن واحد ، هى التى من شأنها ان تعدل أماكن عناصر معادلة حالة المخاض التى يعيشها المجتمع العربى والتى طالت أكثر من اللازم . ان ذلك يتطلب اذن من قوى التغيير العربية العمل على تغيير الهياكل الاقتصادية والسياسية والبنيات الاجتماعية القائمة في المجتمع العربى ، ويتطلب من المثقفين الثوريين ، في الوقت الذى يخوضون فيه

(9) — محمد عابد الجابرى — من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية المقدمة .

النضال على الواجهة الايديولوجية العمل على تكسير البنية الخفية للذهنية العربية ، وكشف ثوابتها ومتغيراتها واترسباتها عبر التاريخ، تلك البنية التى تضبب الوعى العربى وتعوقه عن ادارك قضاياه والتعاطى مع مشاكل المجتمع العربى بشكل صحيح ، وتبديد الحجب الايديولوجية التى تزيف ذلك الوعى ، وتكرس تركيبا فكريا مجينا يقول عنه الدكتور الجابرى «أنه يتنفس وينتج حقلا ايديولوجيا غريبا ، تتزاحم فيه جنبا الى جنب صوفية الغزالى ، وسلفية ابن تيمية ، ولا عقلانية برجسون من جهة ، وعقلانية المعتزلة ، ولادينية فولتير و «مرض اليسارية الطفولى» من جهة ثانية ، وهذا ما يجعله فكرا هاربا من الواقع دوما، قافزا فوقه باستمرار، غارقا في اشكاليات صورية مزيفة ينسجها الخيال وتغذيها العاطفة» .

رابعا : بعض مظاهر أزمة الفكر العربى المعاصر :

لا يتردد أى دارس للفكر العربى المعاصر، في وصفه بأنه يعيش حالة أزمة ، لكن مظاهر هذه الازمة ونوعيتها هو ما يختلف فيه هؤلاء الدارسون، فالجابرى مثلا يحددها في كون هذا الفكر يعانى حالة استلاب تتمثل في احتواء المفكر العربى من طرف القطاع المعرفى الذى يشتغل به ، ومن ثمة يكون هذا الفكر فكرا لا تاريخيا ، ويفتقد الى الحد الادنى من الموضوعية ، ويحددها العروى في الغربة عن منطق العصر ، وسيادة الاتجاه السلفى، وعجز المفكرين العرب عن استيحاء واقعهم والعوامل المتحكمة فيه بشكل دقيق .

ويذهب خليل أحمد خليل الى أن الفكر الاسطورى هو السائد في كل ما ينتجه العرب من فكر . ويقف الاستاذ محمود أمين العالم عند مظاهر هذه الازمة بشكل دقيق ، بقول : «فكرنا العربى المعاصر ، فكر مأزوم ... على أن فكرنا المأزوم هو انعكاس بغير شك لازمة واقعنا كله... ان فكرنا العربى المعاصر يفتقد النظرية العلمية الواضحة ، والخبرة العلمية المتنامية .

التشتات الفكرى ، والتخليط الفكرى ، والانتقالية الفكرية ، والميوعة الفكرية ، والتسطيح الفكرى هو بعض ما يتسم به فكرنا

العربي المعاصر» (10) ويعتقد الاستاذ العالم ان هذا الفكر تتحكم فيه وتسوده نزعتان أساسيتان : التجزيئية والمثالية ، مما يجعل مواقفنا العملية لا تخرج عن كونها تخبطا لاهثا بين جزئيات غير مترابطة مع واقع حي ، وتعميمات غير مرتبطة بواقع حي . ومن هنا تؤدي كل من النزعة التجزئية والنزعة المثالية الى الشتات والضبابية، واتؤثران بالسلب في حياتنا اما بتجميد الحركة ، أو بالتوتر المتشنج الضائع ، أكثر مما تؤثر بتعميق الوعي بقوانينها وتنمية المشاركة في تطويرها وتصعيدها» ـ ويلتقط الاستاذ العالم بعض القضايا ليتفحصها ويبين موقعها من الفكر العربي المعاصر ، «فالواقع» الذي يكثر الكلام عنه، يحال الى أحكام عامة مجردة ، ويظل مجرد كلمة أو استشهاد يعطينا أوراق هوية زائفة . والعلم والتكنولوجيا تصبح لدينا مجرد اساليب قمع وتضليل أكثر منها أساليب حرية وتقدم . والايديولوجيا نجعل منها أقنعة جمود وعسف وأغطية ضياع، وما اكثر ما نخمد خناجرنا في صدرها باسم العلم والتكنولوجيا . ونكثر الحديث عن الايمان لنحقق به الحادا بالفكر العلمي ، واجهاضا لجوهر الايمان نفسه وافقارا لانسانية الانسان .. الخ.

وبعد رصده لمظاهر أزمة الفكر العربي ، يستخلص أمين أمين العالم أننا «نعيش المتناقضات ، ولكن في غير توتر ، ونعيش التوتر ضياعا ـ لا صراعا ـ بين متناقضات .

أن نكون أو لا نكون ، هذا التوتر الهاملتي الفاجع، يصبح في تجربة حياتنا تسطحا أعمق فجيعة ، أن نكون ولا نكون في آن واحد. نعيش العصر ولا نعيشه ، نعيش التحرير ونجهضه ، نعيش واجب التنمية ونميعه ، نعيش واجب الوحدة القومية ونضاعف من تمزيقها». تلك أزمة الفكر والمجتمع العربيين ، تعمدنا الوقوف عندها ، مع الاستاذ أمين العالم ، لانه يشخص بدقة وبشجاعة مكامن الازمة . ومسؤولية العرب ازاءها. وهي أزمة معممة تجسد في عمقها أزمة الانسان العربي ، الذي حاول مرات عديدة أن ينهض ، ولكن «سوء حظه» أوجده في منطقة تتكالب عليها الاطماع وتتعرض باستمرار لتدخل قوى أجنبية تجهض في «اللحظة الحاسمة» تطورها التاريخي . على أننا عندما نتكلم

(10) ـ أنظر : محمود امين العالم : ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود، المقدمة. دار الاداب، بيروت .

عن هذه الازمــة ، يجب ان ننتبــه الى مسألــة أساسية ونطــرح السؤال : أزمــة من ؟ والجواب أن الازمــة الفكرية والثقافية لا تنفصل عن الازمــة الاقتصــادية والسياسية ، ومن ثمة فان الازمــة الفكرية في عمومهــا هــى أزمة الفكــر البورجوازى السائــد ، والازمة الاقتصادية والسياسية هــى أزمــة الاختيارات الرأسمالية ، ورأسمالية الدولة التى تنهجها البورجوازيات العربيــة الهجينة . ومن ثمــة فالازمة في جوهرها هى أزمة الانظمـــــة الاجتماعيــة القائمة في الوطــن العربى والمفروضة بالعنف والتآمـــر على الشعب العربى. انها ازمــة الانظمــة البورجوازيــة المتحالفة مع مستعمر الامــة لتلجــم حركة التطور وتتقمــع قواه . ومن بين المثالب التى تعيب الفكر العربــى السائــد ، هو كونــه فكــر تطغــى فيه العاطفة والتسرع على العقل والتروى ، الشــىء الذى جعل الاستاذ الجابــرى يعتبره فكـــرا شاعريا ، ومن ثمه حديثة عن وجدان عربى لا عن عقل عربى .

ويؤكد الاستاذ الجابرى ، مثلما رأينــا مع أمين العالم ، أن الفكــر العربى ، فكــر يتشبث بالمطلقات والتجريدات ويغرق فيها ، أى يأخـــذ المشكلات في جوانبها النظرية ويبقى سجينــا لذلك الاطار النظــرى ، وفي بعض الاحيان فانه يغوص في الجزئيــات ويهمل الاطار النظــرى العــام ، ومن ثمــة فانه يسىء لوحــدة الفكــر بالواقــع .

ان الفكــر العربى المعاصر ، في الاخير ، فكر أبــان عن عجزه في انتاج نظريــة تطابق الواقع العربى وتواجه المهــام التاريخيــة المطروحـــة على الشعب العربى . ومن ثمة فهــو فكر يطغى عليه الطابع الايديولوجى ، أى أنه ينتج وعيا مغلوطا وهميا، بالواقع العربي، ومن ثمة يجد نفسه في عزلــة عن حركة هذا الواقــع .

خامســا : الاتجاه السلفــى في الفكــر العربى المعاصــر :

لعل أكثر اتجاهات الفكر العربى المعاصر تأزما ، وبعدا عن الواقــع ومجافاة لروح العلــم ، هو الاتجاه السلفــى ، والطاغي وبشكل خطير علــى معظــم الساحة الفكرية العربية ، طبعــا مع اختلاف في درجة السيادة بيــن قطــر وآخــر . يقــول أنور عبد المالــك «ان السلفية منتشرة بشكل واسع في كل من مصــر والمغــرب ، نظــرا لتأكد الشخصية الوطنية المتميــزة منذ القــدم في هذين البلدين» ، ويؤكــد الاستــاذ العروى أن السلفيــة خطيرة

لدرجة يدعونا الى محاربتها بشدة واجتثاثها من الساحة الثقافية . فما هى اذن أهم أطروحات السلفية ؟ وهل هى فعلا خطيرة الى الحد الذى يتصوره العروى ؟

ان مبدأ تاريخية الفكر يجعلنا نعتقد أن أى شكل من أشكال الفكر لا يكتسى قيمة مطلقة ، بل ان قيمته مشروطة بظروف المرحلة التاريخية التى عبر عنها ، ونوعية اجابته عن الاسئلة النوعية التى طرحها الواقع الذى نبت فيه ذلك الفكر ، وكذلك بشروط الصراع الاجتماعى ونوعيته . كما أننا نعتقد أنه من الخطأ المنهجى تقييم التيارات الفكرية من داخلها والوقوف عند ذلك الحد ، بالرغم من أهمية وضرورة ذلك النقد من الناحية المعرفية ، لتبيان مدى اتساق الفكر المدروس وتماسكه من حيث منطقه الداخلى ، أى مدى نسقية ذلك الفكر . ولكن من اللازم أيضا أن يرافق هذا العمل نقد خارجى ، يختبر مدى علمية وفاعلية أى فكر انطلاقا من مدى استجابته للقضايا المطروحة في ذلك الواقع الاجتماعى الذى ولده ، ودوره في سياق الصيرورة التاريخية .

ومن هذه المنطلقات المنهجية ، فمما لا شك فيه ، ان الفكر السلفى ، لا يرقى الى مستوى النسقية حتى مع أقطابه ، جمال الدين الافغانى ومحمد عبده وعلال الفاسي ، وهو فكر يعانى من التشتت ويقف على أرضية رخوة ، لانه فكر يفاجأ دائما بالجديد ويكره نفسه للتكيف مع هذا الجديد بعد تمثله بشكل ينسجم مع منطلقاته المبدئية ، انه فكر يعانى من الاختناق باستمرار ، ويعوض عن ذلك بمغازلة الذات باثبات السبق الزمنى في كل شيء وأفضليته من كل شيء ، ويحاول رواده أن يعطوا رأيهم في كل شيء لان الكتاب لم يفرط في أى شيء اذ لم يترك كبيرة ولا صغيرة الا وأحصاها .

ومع كل هذا فان الحركة السلفية لعبت أدوارا أساسية في التاريخ العربى ، فقد كانت أحد أشكال الرد على الشعوبية المناوئة للعرب قديما ، كما كانت أحد أشكال الرد على الانهيار الحضارى العربى من خلال حركة ابن تيمية والحركة الوهابية ، كما لعبت دورا لا يستهان به في محاربة المستعمر والتصدى للشعوذة في المغرب العربى على الخصوص . ولكنها عبرت عن محدودية فعاليتها لقصورها المعرفى

والايديولوجـي ولطبيعة القوى الاجتماعية التى تتمسك بها وتجد فيهـا المعبـر عن مصالحهـا .

ولعل أهم مثالب السلفية هو الغاؤها التاريـخ ، انطلاقا من تصورها الخاص لتاريخ البشرية ، فهل قبل الاسـلام جهالة جهلاء ، وبمجيء الاسلام نزلـت الحقيقـة مكتملـة وتجسدت في التاريخ حيث عـم النـور أرجاء الدنيـا . ولكن هذه الفتـرة لم تعمـر طويلا ، اذ بمـوت الراشديـن ، عادت البشرية من جديد الى عهـد ظلامها وانحطاطها، ومن ثمة تجد الدعوة من جديد الى الاسلام ، وفي بـلاد الاسلام ، كل مبرراتها، ولسان الحـال يقـول «لن يصلح آخر هذه الامـة الا بما صلح به أولهـا» .

ان غلاة السلفية الدينية ، يذهبـون الى اعتبار ما كان قبل الاسلام: أساطيـر الاوليـن ، وما جاء بعد الاسلام بدعا وضلالات . ومن ثمة فالحل لواقـع العالم الاسلامى ، والعالم أجمع هو العـودة من جديد الى تلـك الحلقـة ، «حقبـة الاسلام الصحيح النقـى» اسلام السلف الصالح . ومن هنـا فان هذه السلفيـة تنظـر نظـرة دونيـة الى العقل البشـرى ، وترفض التاريخ وتتعـارض مع العلـم .

لقد كانت السلفية ، وربما لا زالت «لحظة» من لحظات وعى الامـة العربية كما يـرى الاستاذ العروى ، ولكن هل يمكننا الاطمئنان الى هـذا التعميـم الذى قد يفهم منـه أن السلفيـة تمثل تيارا فكريـا منسجما ؟ ألا يحسب على السلفية الفقهـاء المتزمتون المكتفون بترديد أقوال العارفين وفتاوى الصالحين ؟ الا تحسب على الحركة السلفية حركة الإخوان المسلمين على اختلاف تنظيماتهـا ومبادئها وولاءاتها ؟ ألم تعتبـر حركة الافغانـى وعبـده حركة تجديد وبعث ، واعتبر الشيخـان رائدين للحركة السلفيـة، التى حاولت أن تعقـد تصالحا بين الاسلام والمدنية الغربية وتمد الجسور بين الايمـان والعقل ؟ بين الديـن والعلم ؟ باتخاذ موقف دينى متنـور ، وتكويـن لتصـور دينى عن العقل والعلم ، حيث يقـرأ الدين في العلـم والعلم في الديـن وبذلك يصبحان متناغمين ومتوافقين ، لان العلم يبرهن على وجـود وعظمة الخالق ، والخالق يحض الخلق على المزيـد من كشف أسـرار الكـون ليعتبـر أولو الالبـاب .

ومهما تكن الفـروق بين تيارات الحركة السلفيـة ، فانها جميعهـا تشتـرك في الاعتـداد بفتـرة زمنيـة معينـة وتفضيلها عن جميع الفترات،

ومن ثمة فهي تتخذ موقفا لا تاريخيا ولا علميا من الماضي والتاريخ. كما أنها تتفق في انتقاء من التراث ومن التاريخ ، الافكار والوقائع التي تدعم مواقفها وتنسجم مع مبادئها وتخدم أغراضها ، ومن ثمة تؤكد نفسها جميعا على أنها تيارات توفيقية تلفيقية . كما أن الكثير من مفاهيمها يلفها الغموض ويأخذ أكثر من دلالة ، وأن أطروحاتها غير متماسكة منطقيا .

ان السلفية اذن ، فكر ، بالرغم من الدور الذي لعبه في حقب معينة، لم يعد يطابق سيرورة الواقع ، ويساير التغيرات والتحولات التي طرأت على المجتمع العربي والعالم أجمع ، في شتى المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية والعلمية . انه فكر يعيش عالة على الواقع، ولا يأخذ حقن الانقاذ الا من توظيفه من طرف الهيئات الاجتماعية والسياسية التقليدية قصد تكبيل الجماهير ـ الفلاحين خصوصا ـ وتضليل وعيها لتصرفها عن المهام المنتظرة منها. ومن هنا تكتسي دعوة الاستاذ العروي الى اجتثاث الفكر السلفي ، أهمية خاصة ، تلك الدعوة التي تطلب منا أن «نودع نهائيا المطلقات جميعها ، وأن نكف عن الاعتقاد، أن النموذج الانساني وراءنا لا أمامنا ، وأن كل تقدم انما هو في جوهره تجسيد لاشباح الماضي ، وأن العلم تأويل أقوال العارفين ، وأن العمل الانساني يعيد ما كان ، لا يبدع ما لم يكن» ذلك أن معالم الفكر العصري والمجتمع العصري هو «صيرورة الواقع الاجتماعي ، ونسبية الحقيقة المجردة ، وابداع التاريخ وجدلية السياسة» .

سادسا : الفكر العربي والواقع العربي :

لقد أعطانا الاتجاه السلفي ، نموذجا ممتازا للعلاقة السيئة التي يقيمها الفكر العربي مع الواقع العربي ، ونريد في هذه الفقرة أن نقف بشيء من التدقيق عند هذه المسألة وان كنا سنتعرض لها من خلال تيار فكري آخر ، هو التيار الذي يدعو الى التغيير ، ولكنه يعجز عن ادراك الواقع العربي الموضوعي ادراكا صحيحا .

ان الفكر الناضج هو الفكر الذي يستطيع امساك الثوابت. وتمييزها عن المتغيرا ت، الفكر الذي لا تزعزعه الظواهر الطارئة ، ولا يتعلق بالزبد ، انه ـ كما يقول الاستاذ الجابري ـ ذلك «الفكر الذي يتحرر من دوامة الواقع وأحداثه الظرفية ، ليغوص بعيدا في

معطياتــه وملابساته للكشف عن ثوابته ، عن العوامل التى تتحكم فــى صيرورته ، وهو فكــر يسمو على العاطفــة ويلجمها» ، فهل الفكــر اليسارى العربــى فكــر ناضــج ؟

يقــول نديــم البيطــار (11) «ان الفكر اليسارى الوحدوى العربـــى يمثل عقلا متخلفــا يقف خارج العقل الحضارى الحديث ، الذى ينطلق من، ويرجع الى ، ويجــد قاعدته في المفهــوم العلمى ، الذى يرى أن الظواهــر الاجتماعيــة والتاريخية ، وليس الظواهر الطبيعية فقط ، تخضع لقوانيــن أو علاقــات انتظاميــة واحدة ، وان الانســـان يجب أن يحدد سلوكه فى ضوئها وبالانطــلاق منها» ذلك أن الفكــر العربى «ينظر الى الاحـــداث التاريخية والوقائع الاجتماعية كأحــداث ووقائع فردية منفصلة دون أيــة وحدة موضوعية ، أو ديالكتيك خــاص يحدد علاقاتها وترابطها وتسلسلها، بل يعزوها ويردها الى ما هــو خارجها» . هذا وان رد الاحــداث ، التـــى تجرى في المجتمــع العربى ، غالبــا الى عوامــل خارجية أمر اعتاد عليه الفكــر اليسارى العربى ، لانه فكــر متســرع من جهة، ومن جهة أخــرى يجهل المكونات الاساسية للمجتمع العربى ، والعوامل المتحكمة في أحداثه، كما أنه مترفــع عن الانصات الى الجماهير التى يتكلم باسمها والتعلم منها ماذا تريــد بالضبــط وما مدى قدرتها النضاليــة في هذه المرحلــة أو تلــك ، في هذه القضيــة أو تلــك .

ان الفكر اليسارى العربى يجهل أو يتجاهل قوانين وخصائص الواقع كتأثيــر من يضــرب في حديد بــارد .

ان الواقع الموضوعي، واقع حي متحرك، غني ومعقد، ومع ذلك فهو يؤلف وحــدة جدليــة مؤلفة من أطراف متناقضــة يتعين ادراكها بدقـــة وعــدم اغفــال أى منهــا أو التقليــل من شأنــه . نعم أن تلك المتناقضات فيها ما هو رئيســى وما هو ثانوى ، ولكن يستحيل على الرغبة الذاتيــة أن تجعل من تناقض رئيسيا تناقضا ثانويا أو العكس، لان ذلك لا يولد لا حركة ولا تطورا ، لانه ببساطة ليس صراعــا حقيقيا، والصراع الحقيقى وحده هو الذى يدفــع الحركة الى الامــام . ومن هنا فــان الواقـــــع الموضوعى يتضمن قانونيته الخاصة التى لا يمكن تجاهلها ، ولا يمكــن التأثيــر فيه بالشعارات الكلامية والرغبات الذاتية ، نعم انه واقع يتضمن

(11) — أنظر : نديم البيطار — مقال بمجلة قضايا عربية، عدد 2 س 4 فبراير 1980

مجموعة امكانات ، ويثير الصراع بين متناقضاته الى اتجاه ما للتطور، ولكن الانسان (أى الجماهير) هى التى تحقق بممارستها النضالية الابداعية أحد تلك الامكانات وتوجه الاحداث في اتجاه التطور . ومعنى هذا الكلام أنه بالرغم من أن للمجتمع والتاريخ قوانين خاصة ، فان التاريخ لا يسير ذاته بذاته ، انه من صنع البشر ، لا من خلال ارادتهم وحريتهم المطلقة ، ولكن من خلال شروط المرحلة التى يوجدون فيها. ومن ثمة فالجماهير كذات تصنع التاريخ من خلال التحام الذاتى/ بالموضوعى وتفاعل الحرية/مع الحتمية ، لا تفعل أكثر من توليد ما تحبل به المرحلة ، انها تعمل فقط على التعجيل بالولادة والتخفيف من آلام الوضع ، كما يقول ماركس .

ومن الامور كذلك التى لم يفهمها الفكر اليسارى العربى فهما جيدا ، هو أنه لا تعارض بين العام والخاص ، بل ان العام يجد تحققه وتجسده في الخاص ، كما أن الخاص يغنى العام ويوجد في اطاره ، وان التناقضات الثانوية لا تجد حلها الا في خضم الحركة من أجل فك التناقض الرئيسى.

لعل الافكار السابقة من قبيل أبجديات النظرية الثورية ، ولكن أن يحشو البعض دماغه بها أو يسطرها على الورق أو يظل يلوكها ، دون أن يتمثلها ويستحضرها بشكل دائم ويسترشد بها ، فذلك أحد أوجه أزمة الفكر اليسارى العربى الذى يجد نفسه عاجزا عن التحكم في الاحداث وتوجيه التاريخ ، الامر الذى لا يتم الا بادراك قوانين حركة التاريخ ، وهذا لا يكون الا بامتلاك أدوا تالمعرفة والتحليل العلميين ، وليس بالتأمل أو بافتراض واقع متخيل ، وبعبارة أخرى ان ادراك القوانين الموضوعية للمجتمع والتاريخ ، لا يتم الا بالتحليل الملموس للواقع الملموس ، والتحرر من الصيغ والكليشيهات الجاهزة ، وبالتحرر من المثالية والنزعة الارادية التى تضخم من العوامل الذاتية ، ومن ثمة فان الفكر الذ ىيريد أن يغير الواقع حقا، هو ذلك الذى يحدد الاهداف المكنة ، ويعمل على توفير الوسائل المكنة لبلوغ تلك الاهداف ، اما بناء مستقبل طوباوى ، فوق واقع متخيل ، فهو أمر من قبيل الاحلام الرومانية .

وبناء على ما تقدم فان المستقبل العربى لن يكون نموذجا مفروضا من الخارج ، بل هو المستقبل المكن الذى يمثل التطور الداخلى

للمجتمع العربي والذى تبين عنه الاتجاهات الموضوعية التى تكمن خلف الظواهر وتفسر حركتها . وان التشديد على ضرورة الارتباط أو الالتحام بين الفكر والواقع ، لا ينبغى ان يفهم منه أن يظل الفكر سجينا للواقع والركون الى واقعية استسلامية ، بل بالعكس ، التأكيد على أن الفكر الفاعل الذى يصبح قوة مادية عندما يتغلغل في أعماق الجماهير ، هو الفكر الذى يعمل على تجاوز الواقع ، نقول يتجاوزه ولا نقول يقفز فوقه ، أى الفكر الذى يتجاوز زمانه الخاص ويحدد تحولات وضعه القبلة ، الفكر الذى يستطيع تحديد مواقفه في ضوء وعى موضوعى صحيح للاتجاهات أو القوى الموضوعية التى تسود الظاهرة أو المرحلة التى يعالجها . وبهذا الموقف فقط يؤثر في حركة الواقع ويدفعها قدما ، دون السقوط في التبشير أو التحميس المجانى الذى يسبح خارج التيار التاريخى ، الذى يسود المرحلة التاريخية المعينة .

ومن غير شك فانه عندما تعجز حركة ما عن اعتماد قوى موضوعية تستطيع تغيير الواقع الموضوعى ، في ضوء مقاصدها ، فانها تميل الى تضخيم العناصر الذاتية على حساب القوى الموضوعية. ومرة أخرى نؤكد ان الموقف السليم والثورى ، هو الذى يميز بين الاحتمالات ولا يضيع فيها، بل يرتكز على تلك التى تدفع التاريخ الى صعيد أعلى.

وترتبط بمسألة التغيير مسألتان أساسيتان : الاولى تتعلق باستيراد واعتماد التكنولوجيا للخروج من التخلف، وهنا ترفع بعض الجهات عقيرتها وكأنها قيمة على القيم الاخلاقية والروحية، متجاهلة أن التكنولوجيا وليدة نظام اجتماعى معين ، وانها معطى حضارى لا ينفك عن النظام الذى ولده فهى تحمل قيمه وخلفياته الحضارية وان التكنولوجيا ليست آلات وتقنيات فقط بل هى أيضا طرق استخدام تلك التقنيات وما يستلزمه ذلك من خبرات ومهارات وهذه أيضا مرتبطة بالنظام الاجتماعى الذى ولدها. واذن فاعتماد التكنولوجيا أمر لا محيد عنه للخروج من المجتمع التقليدى والاسراع بوتائر التغير، ولكن فقط يلزم تحديد واختيار التكنولوجيا الملائمة للمرحلة المعنية، والتكنولوجيا التى من شأنها ان تسهم في خدمة الاهداف التى يطمح اليها التغيير الاجتماعى ، أما المسألة الثانية فهى الاعتراض الذى تبديه اكثر من جهة ضد استيراد النظريات . وتعلمنا سوسيولوجيا المعرفة،

ان أيـة معرفة مشروطة بشـروط اجتماعية محددة ، فهـي وليـدة الحاجة وتعبير عنها. ومن ثمة فـان أيـة نظرية انما هي استجابـة متقبلة او رافضـة لواقـع معين بقضاياه ومشاكله ، ومن ثمـة فهي تحمل طابـــع الخصوصية ، ولكنها أيضـا تحمل جانبا عاما وهو كونها تجيب عـن أسئلة طرحتها البشرية في احـدى مراحل تطورها. وان تبني نظرية ما ـ كما يقول أمين العالم ـ هو كابداعها تماما، لانها تجيب عن واقع حي. كما أنه ليست للانسـان الحرية المطلقـة في اختيـار ما يشاء وترك ما يشاء من النظريـات، لان الحاجة القائمـة هي التي تدفـع الانسان الى الاستجابة لهـا اما ابداعا أو اقتباسـا .

خاتمــة :

ان الفكر العربي يريد ان يحافظ على أصالته ، كما يريد ان يكـــون معاصرا ، وتلك قضية زئبقيـة سرعان ما افلتت من يـد معظم الذيـــن تصـدوا لمعالجتها . واعتقد أن الاصالـة والمعاصرة معا، تكمنان على الصعيد المعرفـي في تبني أدوا تـوأساليب البحث العلمي ، وتمثل روح الابـداع والتجديد والايمـان بقدرة العقـل البشـرى وتقدمه في رحلتـه اللانهائية لكشـف أسـرار الكـون .

اما الاصالة والمعاصرة معا، من الناحية الايديولوجية فتتمثلان في قيم التقدم والحرية والعدالة ، والايمـان بالانسان والعمل على استرجاعـــه انسانياته التي ضاعـت في خضم علاقات الانتـاج الطبقيـة التي تكرس استغلال واستعباد الانسان للانسـان . ولن يتخلص الفكر العربي المعاصـر من أزمته الا اذا صحح ودقق مفاهيمه، وتجاوز هلامية تحليلاته وضبابية رؤيته، وذلك بتبني المنهج العلمـي والخروج من دائـرة الوجدان الى دائـرة العقل . العقل التاريخي ذى المحتوى الطبقي والذى لا يغرق في المجردات ولا يفتعل الصراعـات بتحويل الصراع الاجتماعـي الى صراع فكرى ، بالرغم من ان الصراع الفكـرى هو في حد ذاتــه صراع طبقي على المستوى النظرى.

عبدلاوي محمــد

حول انتقائية وهامشية خطاب سلامة موسى

كمال عبد اللطيف

1 ـ سمحت لنا قراءتنا للخطاب الموسوي بالوقوف على طبيعة المشروع الثقافي الموسوى ، حيث اتضح لنا ان هذا المشروع وضع لنفسه مهمة اساسية هى صياغة خطاب محدد للنهضة العربية ، وذلك ضمن مناخ مؤطر بشرطين اثنين :

1 ـ شرط تاريخى ، حيث كانت التصورات والحلول المقترحة تعبر عن الظروف والملابسات التاريخية المصاحبة لميلاد وتبلور ثم تطور هذا المشروع ، وقد حددنا هذه الظروف والملابسات فيما اسميناه زمن التأخر التاريخى والهيمنة الاستعمارية .

2 ـ شرط نظرى ، حيث انتظم هذا المشروع ضمن أفق نظرى أعم هو أفق الفكر النهضوى العربى المعاصر ، وقد تحدد بالضبط باعتباره خطابا معززا لدعاوى التيار الليبرالى .

لقد تبين لنا من خلال شكل التعامل الذى باشرناه مع الخطاب الموسوى ومفاهيمه الكبرى ، أن استراتيجية هذا الخطاب تتمحور حول

(1) يعتبر هذا المقال جزءا من رسالة جامعية انجزت حول فكر سلامة موسى تحت اشراف الاستاذ محمد عابد الجابرى، ونوقشت بكلية الآداب ــ الرباط بتاريخ 81.4.17

تبشيره بالغـرب وذلك باعتبار أنه مؤسس قيم المعاصرة : العقلانية ، التقنية ، الاشتراكيــة ....

ان خطاب النهضة الموسوى اذن خطاب تغريبى ، انه خطاب الغرب في الشرق وينتج عن هذا ان الهوية كما يبلورها الخطاب الموسوى تجد أسسها في المغايــرة ، أى في الاختلاف عن الاصل ومحاولة الارتباط بالغرب.

ان المسالة في نظر سلامــة موسى لا تتعلق باختيار ارادى بقدر ما تحدد حلا تاريخيا لا مفـر من تحققه ، ذلك ان انعدامه يعنى انقراضنا من الوجود، وفي أبسط الاحوال يؤدى الى تزكية دونيتنا واستمرار تأخرنا...

ادى بنا تركيب وبناء المفاهيم المحورية في الخطاب النهضــــوى الموسوى الى التاكيد على ليبرالية هذا الخطاب بل اكثر من ذلك الى تبين ملامح ليبراليتــه الجديدة المثلة في تحمسه ودفاعه عن مبادىء الفكـر الاشتراكــى القابــى .

لقد بـدا لنا في النهاية ان المشروع الثقافي الموســوى يرتكـز على مبدايــن رئيسييــن :

ـ موقف رفض للماضى ، وهو ما يمكن ان نطلق عليه البعد النقدى في المشــروع .

ـ محاولة تأسيس خطاب متغرب ومفتوح ، مرتكــز على أســاس علمانى ونزعــة اشتراكية حالمــة .

ان ما اعتبرناه ايجابيا في الخطاب الموسوى هو دعوته الى نبذ الماضى، أى الى احداث قطيعة كلية مع بقاياه المهيمنة على الفكر والواقع ، صحيــح أن هذه الدعوة تأخذ العصا من طرفها الآخر ، أى انها تعرض موقفا مناقضا للموقف السلفى الا انها تعتبر من اكثــر المواقف جرأة وشجاعة في فكــره وتفكيــره .

لم يتعامل سلامة موسى مطلقا مع التراث ، لم يقـرأه لا بشكل سلفى ولا بشكل انتقائى ، بل اتخذ منــه منذ البداية موقفا ايديولوجيا رديكاليا، حيث بدا له أن أى ارتبــاط بالماضى ، لا يعنى ســوى استمرار هيمنــة اللاهوت لذا يلزمنـــا هجر الماضى ، **يلزمنا اذن التضحية بالهوية من أجل الوجــود** ، هذا هو مكنون الخطاب النهضوى الموســوى .

يقابل نبذ الماضي ، وهو مبـدا سلبي كما نرى مبـدا آخر ذي طبيعه ايجابيــه في مستوى حدة المنطقى وهو التسلح بالمنجـزات النظريـــه والتطبيقية المتحققة في حاضر الغــرب •

ان ايجابية الموقف الذى اقــره سلامة موسى والتزم بتوضيحه مــن خلال ممارسته الثقافيه الطويله تتجلى في مستقبليه مراهنته على التقدم ، انه لم يتشبـث بواحدية الهوية المغلقــه والمحتمله كما فعل المثقفــــون المتعصبون للتــراث تعصبا كليا ، ولم يتشبـث بازدواجيه الموقف السلفى المختزلــه في نهايه الامــر الى دفاع عن كونيه روحيه بديلــه لكونيــه ماديــه في طريق الغــروب ... لقد سمحت له ظروفه الموضوعيه والذاتيه ببلوره خطاب ذى افــق مستقبلى ، خطاب تغريب مقتنع باهميه المنجزات الحضاريه الغربيه المعاصرة له ، ولهـذا اعتبر سلامه موسى ان النهضه العربيه ســوف تتحقق عندما تستوعب العقلانيــه والتقنيه وتطبـــق الاشتراكيه ، صحيح ان اشتراكيه الخطاب الموسوى مجــرد طوبى مابيه وهى حدلت ليــس فقط بالنسبه لسلامه موسى فقط بل في موطنها الاصلى حيث تتبارى الليبراليــه من اجل السلطــه بصور واشكال مختلفه ، الا ان ما كــان ينبىء عنــه عمق الخطاب الاشتراكى الموسوى هو تمنحه على قيم الغــرب وتاكيده على ان تجــاوز التاخر التاريخى يقتضى ازاحه تراكمات الماضى ، اى ازاحه ميتافيزيقا اللاهــوب الجاهزة والجامدة ، ثم ازاحة النصية المتواكلة والنداء باحياء البروميثوسية في قلب الحاضر العربى المكبل بقيــود متعددة الاشكال والالوان ... (الاستبداد السياسى انعدام حرية الفكــر والتفكيــر الخ...) •

لا يتم التحمس لمنجزات الثقافة الغربية في المشروع الموسوى من زاوية انبهارية، بقــدر ما يتم انطلاقا من مبدا نظرى أعم ، حاولنا صياغته فيمــا أسميناه شمولية الحضارة الغربية، او كلية النموذج الثقافي الغربي، حيث لا تستطيع الامــة العربية (الشرق في النص الموسوى) أن تتجاوز تاخرها التاريخى الا بالاندراج في صيرورة كلية المعطى التاريخى ، الثقافى الاوروبى ، هذا المعطى الذى تختزله مفاهيــم ثلاث رئيسيــة : العقلانية، التقنيــة ، الاشتراكيــة ...

ان الحلول التوفيقية السلفية غير مجدية (الجمع بين تقنيه الغــرب وأخلاق الشــرق)، انها حلول تتضمن اما رفضا مضمرا للغرب ، أو بحثا

عن مخرج تلفيقي غير مبدع ، وهي في أغلب الاحوال تحتمي وراء مبرر مكافحة الغرب باعتباره مجرد هيمنة استعمارية مقنعة (2) . ان هذه الحلول كلها لا ترضي سلامة موسى انه مقتنع تمام الاقتناع بكلية وكونية المنجزات التاريخية والثقافية المتحققة في أوروبا ابتداء من القرن 16 م ...

* * *

2 ـ اشرنا مرارا اثناء تحليلنا لمضامين المشروع الثقافي الموسوي الى التفاوت غير المدرك بين هذا المشروع والواقع العربي المعاصر ، وبينا اكثر من مرة انعدام البعد التاريخي في تعامل سلامة موسى مع الانتاج انظري الغربي ، حيث لم يتح له هوسه وشغفه العظيم بالحضارة الغربية وقيمها الايجابية في مجال الاقتصاد والسياسة والفكر ان يفكر في ممكنات ومستحيلات التاريخ العربي المعاصر ، انه لم يتساءل مثلا كيف يمكن للامة العربية أن تستوعب في مدة قصيرة منجزات فكرية تحققت في الغرب من خلال كفاح وصراع قرون متعددة ؟ ان غياب مثل هذا السؤال من المشروع الثقافي الموسوي ادى الى انتاجه لخطاب انتقائي ، هامشي.

لكن ماذا نقصد بانتقائية وهامشية هذا الخطاب ؟

اولا : انتقائية الخطاب النهضوي الموسوي : ـ التدمير والسطحية.

ـ مارس سلامة موسى حضورا ثقافيا في مناخ الفكر العربي المعاصر، وعانق هذا الحضور قضايا مصر الكبرى ، همومها وطموحاتها في الثقافة والسياسة والاجتماع والادب وذلك خلال النصف الاول من القرن العشرين. الا أن هذا الحضور لم يتبلور في محور فكري موحد ومحدد ، بقدر ما تجاذبته تيارات فكرية مختلفة ، جمعت بين مذاهب فلسفية متعددة (النتشوية ، السبنسرية ، الفابية ...) ونظريات واراء علمية مختلفة (الداروينية الفرويدية ...) بالاضافة الى انتاجه لموضوعات ومضامين ذات طبيعة أدبية خالصة (ألف مجموعة قصصية ، ثم حاول التنظير

(2) يقول الاستاذ عبد الله العروي : (أما الان فالمطلوب من المثقف هو أن يرفع في وجه ممثل الثقافة الاصلية وما يترتب عنها من أنظمة وهياكل اجتماعية وسلوك، راية الثقافة التي تفتح أبواب التقدم رغم ما فيها من سلبيات، لان التشبث بمقولة الاصالة نكاية في الغرب الامبريالي يعني في الظروف القائمة تعاميا عن الواقع وتنكرا للمستقبل) مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «العرب والفكر التاريخي» ص 19.

للالتــزام في مجال الادب ، وقام بكتابة تاريـــخ لاتجاهات النقد الانجليزى الحديــث والمعاصــر) .

ان ما يستوقف الباحث في الفكــر الموسوى هو الطابع الانتقائى الذى يقف خلف أغلب خطوات هذا الفكر حيث نجـد أن كل فتــرة من فتــرات النضال الثقافى الموســوى تعلن تبعيتها لنتاج فكــرى غربي...

ان ازدواجية المثقف السلفى وتوتره بين الشرق والغرب، ثم تمسكه بالشــرق ، وبالتراث تقابل عنــد المثقف الليبرالى بالسعى الدائم للبحث في التاريخ الثقافي للغرب، ومحاولة تتبع خطاه، والسيــر على منوالــه، أى محاولة استنساخ جوانب منه بالصورة التى تجعل الشرق غربا تابعا لغــرب مهيمن ، أى لغــرب لا مفــر من سطوته وجبروته...

الانتقائية هنا بديل لا تاريخى (3) لازدواجيــة وتخلــف الرؤيــة السلفية . ـ يقف القارىء المتمعن في الخطاب الموسوى على توتــر خفــى ، باطن وملازم لهــذا الخطاب ، وســر هذا التوتــر يكمن في نظرى في انعدام تماسك رؤيته ، لقد كان سلامة موســى يحاول باستمرار تجاوز أفكاره ، وقد تبينــا في الفصلين المتعلقين بالمفاهيم المركزية الناظمة لهذا الخطــاب توتــره بين صور متعددة للغرب ، صور متناقضة وملتبسة ، ان السبب في ذلك يعود الى الطابع الانتقائى لمشروعه الثقافى أى لخطابه النهضـــوى باعتباره التجلى المباشــر والفعلى لهذا المشــروع...

اننا لا نقصد بالانتقائية هنا غيا بالوحدة والتكامل بين الاهـــداف والمرامى التى دافع عنها سلامة موسى ، وذلك لاننا نعــرف ان اغلب العناصر الفكرية التى نادى بها تجمعها رغبته الحميمة في تجاوز واقع التاخــــر التاريخى (نقد الممارسة النظرية السلفية ومواجهة أسسها اللاهوتية السعى لتركيز مبادىء المجتمع المدنــى ، الرغبــة في تحقيق العدالة الاجتماعية...) ولكننا نقصــد بها لا تاريخية خطابه ، ان سلامة موسى لم يدرك مثلا ان الغرب تركيب تاريخى نظري مركب ومتطور. انه غالبا ما يختزله في سياق بلورتــه لخطابه في قوالب مجردة ، ويطالب باستيعاب منجزاته بصورة

---

(3) اننا نتفق مع الاستاذ عبد الله العروى حين يعتبر أن جانبا من أزمة المثقفين العرب (النماذج المقصودة هنا هى السلفى والليبرالى) يعود الى تعامل هؤلاء مع واقعهم ومع التاريخ والفكر الغربيين بصورة لا تاريخية.
انظر الفصل المتعلق بأزمة المثقفين العرب ــ العرب والفكر التاريخى ــ ص 183

آنية مما يسقطه في التبعية حيث تختفي من النص الموسوي المجادلة والمحاورة ليحل محلها دفاع مطلق على كونية كائن مجرد هو الغرب...

ان الانتقائية هنا تقوم بتدمير الخطاب الموسوى ، تبعد عنه كل تماسك ممكن ، حيث يصبح مجرد خطاب في المنوعات ، وتصبح موسوعته موسوعية منوعات لا حدود لها ، ذلك انه بامكاننا ان نكتشف في بعض مراحل تطوره الفكرى عنايته بقضايا ذاتية تافهة (نصائح للمسنين ، مشاكل المطبخ المصرى) (4) حيث يتحول خطاب النقد الريديكالى ، الى خطاب مصالحة ومهادنة وتسلية وذلك عندما تصبح مشاكل البحث عن هواية أو رواية قصص الحب في التاريخ بالصورة التى رواها (5) موضوعات للاستهلاك الصحفي لا أقل ولا أكثر ...(6)

هناك ظاهرة اخرى تتجدعن انتقائية الخطاب الموسوى وهى ظاهرة السطحية الفكرية حيث لا يمكن ان نعثر في النص الموسوى على عناصر نظرية عميقة ومتكاملة بقدر ما نجده يكتفى بمراجعة المؤلفات والمراجع الثانوية انه لم يتعلم الاشتراكية من مصادرها الاولى بقدر ما تعلمها من مصادر ثانوية وهى مصادر رواد الفكر الفابى برناردشو وويلز ، يقول الاستاذ عبد الله العروى متحدثا عن المصادر الفكرية الموسوية : (بل انه سيأخذ تلك العناصر من مؤلفات مبسطين براغماتيين على شيء من الابتذال أمثال هـ.ج. ويلز وبرناردشو الذين يقلصون رؤية العلم البروميتوسية الى مجرد بحث دنيء عن راحة ورفاهية برجوازيتين صغيرتين) (7).

---

(4) ان كتاب «الشخصية الناجحة» و «حياتنا بعد الخمسين» وقبلهما كتاب «الدنيا بعد الثلاثين سنة» عبارة عن مجموعة من التوجيهات العامة تربطها رابطة واحدة هى الحديث عن المسائل الذاتية وتوجيه الافراد لاكتساب هوايات بسيطة من اجل تجديد الرغبة فى الحياة .

(5) أصدر سلامة موسى كتاب «أشهر قصص الحب فى التاريخ» سنة 1925 كهدية من دار الهلال لقرائها .

(6) يعود جانب من انتقائية الخطاب الموسوى الى انتقائية مصدره الفابى، لقد انعكست هشاشة وانتقائية الرؤية الفكرية الفابية على خطاب النهضة الموسوى، وذلك لان الفابية تحددت كمحاولة للربط بين مقدمات اتجاهين فكريين متناقضين : مقدمات الفكر الليبرالى الانجليزى، وبعض مقدمات الفكر الاشتراكى الرادكالى، ولم يخضع هذا الربط لصياغة تنظيرية قوية بل ظل فى عمقه محاولة لتجنب انتشار النظرية الماركسية فى محيط الممارسة السياسية والنقابية البريطانية.

7) - Abdellah Laroui : L'idéologie arabe contemporaine p. 36.

لا جدال في كون ضحالة وهزال المشروع الثقافى الموسوى تعود الى ضحالة وهزال الاسس الفكرية الفابية التى ظل سلامة موسى وفيا لها طيلة حياته. وان قراءة متأنية للمقالات التأسيسية الثانية (8) المحددة للرؤية الاشتراكية الفابيــة لكفيلة بمساعدتنا على ادراك الفقر الفكرى الذى ظلت تعانـــى منه هذه الرؤيــة ...

ثانيــا : هامشية الخطاب الموسوى : ـ الاكتفــاء بوضــع اسس جبهة ثقافيــة تغريبيــة .

ثـــانيـــا : هامشية الطخاب الموسوي : ـ الاكتفــاء بوضع أسس يقتضى الاجابة عن هذا السؤال : الى أى حد تجاوب طموح الخطــاب النهضوى الموسوى ، مع ظروف وملابسات الواقع المعاصر له ؟ يمكن ان نصوغ هذا السؤال بصورة اخرى فنقول : ما هى نتائج الممارسة النظرية الموسوية في بنيــة الفكر والواقــع العربيين ؟

تقتضى الاجابة الدقيقة عن هذا السؤال ان نسلم أولا بارتباط الآراء والمنطلقات النظرية الموسوية بواقع المجتمع المصرى خلال النصف الاول من القرن العشرين ، أى بواقــع يعكس ملامح الهيمنة الامبريالية والتأخــر التاريخى وهو مسميناه في فصل سابق (الفصل الاول من القسم الاول) بزمن المركزية الاوروبية ، كما تقتضى التسليم ثانيا بايجابية ومستقبلية دعونه، وذلك عند مقارنتها بدعاوى الخطاب السلفى في أصوله وفروعه ثم في صورته المتأخــرة ...

من المعروف ان سلامة موسى تخلى بعد تجربة الحزب الاشتراكـــى الفاشلة سنة 1921 عن أى ممارسة سياسية مباشرة ، واكتفى بالنشاط الصحفى المتواصل ، باحثا عن المنافذ التى تسمح له بممارسة نقـــد المؤسسات والتقاليــد السائدة ، تخلى اذن عن الجبهة السياسية ، اى

---

(8) يمكن التعرف على التنظير الاشتراكى الفابى من خلال مراجعة المقالات التأسيسية الاولى وقد صدرت سنة 1889 والثانية وقــد صدرت سنة 1952. ان هذه المقالات التى تتناول قضايا متعددة فى التاريخ والاقتصاد والسياسة تضع أمامنا صورة المشروع النظرى الفابى.

أنظر ملخصا مقالات الاولى فى كتاب «الحركات الاشتراكية» تأليف هارى وليدز صفحات ـ 291 ـ 333.

أنظر كتاب المقالات الثانية وقد وضع تحت عنوان : «مقالات فى الاشتــراكيــة الفــابيــة» .

تخلى عن الالتــزام السياسى الفعلى بالفكــر الاشتراكى واكتفى بصياغة بديل ثقافى نقــدى حيث أصدر الصحيفة تلــو الصحيفة والمجلة تلــو المجلة ، واستمر مثقفا ملتزما بقضايا التأخــر التاريخى من منظور نهضوى (مقابــل منظــور ثــورى) .

ان الاكتفاء بالنضال الثقافى المحدد في صياغة خطاب نقدى لمظاهــر التأخر التاريخى ، وغياب أى ممارسة سياسية عضوية، هو الذى يفســر في نظرنا ظاهرة التكرار الملازمة للخطاب الموسوي (9).

ان غياب الممارسة السياسية المباشرة يخفى عن المثقف حقائق التاريخ الحــى ، فيصبح التخيل والتصور بمثابة المصادر الدائمة لنشاطه الفكرى مما يؤدى في النهاية الى دائــرة التأمل المغلقة والساكنة ، وقد لمسنا بناء الخطاب الموسوى لهذه الدائــرة ، حيث امتلا هذا الخطاب بمجموعة من التقريرات الجاهــزة ، لدرجة تجعلنا نقف عليها في كل مؤلف من مؤلفاته، وذلك بصــورة تكــاد تكون متفرة، مــن بين هذه التقريــرات الامثلــة والنماذج الآتيــة :

الشــرق مجتمع الزراعة والادب الغــرب موطن العلم والصناعة

الشــرق مجتمع الغيبيــات الغــرب مجتمع العقل والمنطق

الشــرق مجتمع الجمــود الغرب مجتمع التغير والتطــور

ان هذه الثنائيات التقريرية لا تضيف عند تكرارها أى جديد يسمح باغنــاء الرؤية الموسوية ويساعد على تطويرها للواقع : بقدر ما تحــول الواقع بكل ما يزخــر به من تناقضات الى خانات من القوالب الجاهــزة خانات مصاغة من منظور وضعى ، الا انها تبقى مجرد خانات مغلقة ، مما يحول الخطاب الموسوى في أغلب الاحيان الى خطاب سطحى ، خطاب شعارات براقــة ، لكنها لا تستطيع مباشرة التأثيــر العميق في التاريخ،

(9) نستمين فى تحديد هذا الفهم النقدى على تحديد غرامشى لادوار ووظائف المثقفيــن لقد قسم غرامشى كما هو مدون المثقفين الى قسمين المثقف العضوى وهو المثقف الذى يلتزم بالممارســة السياســية كوسيلة لفرض برنامج أو رؤية سياسية معينة فى عمق المجتمع، وبين المثقف الهامشى الذى يكتفى بالتنظير المنعزل عن الممارســة، حيث لا يتمكن من المســاهمة العميقة فى الاحداث التاريخية المعاصرة لــه فيظل هامشيا..
انظــر :

Maria-Antonietta Macciocchi : Pour gramsci page : 64 et 207

هذا التأثير الذى ننظر اليه باعتباره الغاية الاصيلة لكل ممارسة نظرية...

تنطلق المحاكمة النقدية التى نباشرها الآن على الوجهة العامة لخطاب النهضة الموسوى من ايماننا بدور الممارسة السياسية في تقدم الفكر ، ان هذا الايمان يجعلنا نجرؤ على تسمية كل عمل ثقافى معزول عن حقل الممارسة السياسية الحية بالعمل الهامشى وهامشيته تبرز كنتيجة لاكتفائه بالعمل المعزول عن مجال التاريخ .. ان هذا ينطبق تمام الانطباق على النشاط الثقافى الموسوى ، صحيح ان سلامة موسى أنتج خلال سنوات كفاحه الثقافى خطابا نقديا دافع فيه بحرارة عن وحدة مستقبل الشرق والغرب من زاوية شمولية وحتمية الحاضر التاريخى والثقافى للغرب ، وان هذا النشاط ترك صدى واضحا في فئات من المثقفين الا ان انقطاعه عن الممارسة السياسية جعلنا نتبين ـ رغم كل الايجابيات النظرية السابقة ـ هامشية وعزلة خطابه ...

لكن هل يعنى هذا فشل المشروع الثقافى الموسوى ؟ أى هل فشل سلامة موسى في الدعوة الى العقلانية والتصنيع والاشتراكية ؟

يظل سلامة موسى في نظرنا ظاهرة محيرة ، فقد اجتمعت فيه صفات متعددة وتراكمت في خطابه كل التناقضات التى يمكن ان تتراكم في خطاب مثقف يعيش في وسط أقلية تنتمى الى مجتمع متأخر، مقهور ومستعمر...

لقد سعى جاهدا لصياغة الرؤية الاشتراكية الفابية كبديل نظرى لتجاوز أحوال التأخر التاريخى ، الا اننا نعجز عن التوفيق بين سعيه نحو التغيير الاجتماعى ، أى تجاوز بنيات الواقع السائد ، ورغبته فى تطبيق مبادىء الاشتراكية الفابية ، انه لم يدرك لا البعد الطوباوى ولا البعد الرومانسى لهذه الاشتراكية ، كما أنه لم ينتبه الى موقفها المناهض للاشتراكية العلمية ،لـ قد اكتفى بتقديم أسسها وبرنامجها ـ راجع كتيب الاشتراكية وقد نشره سنة 1913 ـ في صورة مبسطة وفي محاولة لربط أهدافها بطموح ومصالح المجتمع المصرى ، دون أى فحص للخلفيات الايديولوجية والتاريخية الثاوية وراء تبلورها كفكر اشتراكى معاد للاشتراكية ...

ان غائية سلامة موسى تظل بدون أى صدى يذكر في بنية الفكر العربى المعاصر ، ان هذا الحكم لا يعنى أبدا نفى كل قيمة عن الممارسة النظرية الموسوية ، بقدر ما يحاول اظهار فقر الدعوة الغائية وقصورها ثم هامشيتها في محيط الثقافة العربية المعاصرة ، صحيح اننا يمكن ان نجد بعض المبررات التى تظهر ايجابية هذه الاشتراكية في فكر سلامة موسى وفي الواقع المصري كما عبر عن ذلك غالى شكري (10)، وكما وضح ذلك أيضا منجزو ملف الطليعة عن سلامة موسى(11)،حيث حاولوا تحديد قيمتها كافق فكرى مناهض لواقع الاقتصاد شبه الاقطاعى المتحالف مع رأس المال الاجنبى ، الا اننا نرى ان اهمية النشاط الثقافى الموسوى تتحدد في الجوانب الاخرى المتممة لمارسته النظرية ، وخاصة الجانب الانتقادى، هذا الجانب الذى نعتبر أنه يشكل الوجه المشرق في الممارسة النظرية الموسوية.

يمكن ان نعتبر ان سلامة موسى بمواصلته للكفاح الثقافى النقدى (سنوات اشرافه على مجلة الهلال من 1923 الى 1929 ، ثم سنوات تأسيسه «للمجلة الجديدة» ابتداء من سنة 1929) المنطلق من نقد المنحى السلفى في الفكر العربى المعاصر ، والمبسط لبعض مقدمات ومبادىء الفكر العلمى المعاصر، قد أسس ما يمكن ان نسميه بالجبهة الثقافية النقدية في الفكر العربى المعاصر ، هذه الجبهة التى سنجد لها امتدادات متعددة، في حقل الممارسة الثقافية العربية المعاصرة (12).

---

(10) يقول غالى شكرى : «وهنا نستطيع أن نتبين الفروق الحاسمة بين اشتراكية سلامة موسى ابن البورجوازية اصغيرة المصرية — والاشتراكية الاوروبية التابعة لنفس الشريحة — ان هذه الاشتراكيات لاتتناسب مطلقا مع المستوى الحضارى الذى بلغه العالم الاوروبى (...) أما فى مصر حيث الطبقات الكادحة تقاسى ويلات ما بين الحربين، والبورجوازية ما تزال تخفى ضعفها بين أحضان الاقطاع وانيابها فى العمال والفلاحين، أقول أما فى مصر فان اشتراكية البورجوازية الصغيرة التى يصورها سلامة موسى بمهارة بارعة فى كتابه «احلام الفلاسفة» 1926 تحت عنوان «مقدمة طوبى مصرية» كانت تعبيرا تقدميا عن تلك المرحلة التاريخية — سلامة موسى وأزمة الضمير العربى — ص 176 ط.1.

(11) نجد فى ملف الطليعة مايلى :«واذا كانت الغائية بالنسبة لبريطانيا واوروبا قد ترجمت هزيمة فكر القوى العاملة الانجليزية العلمى فى المعركة ضد الفكر البورجوازى، فلقد كان النزوع اليها بالنسبة لمصر هو الفعل الطبيعى عند الفئات الصغرى من الطبقة المتوسطة فى وجه الاقتصاد شبه الاقطاعى المتحالف مع رأس المال الاجنبى): مجلة الطليعة ع 8 سنة 1965 ص 132.

(12) لقد أثر سلامة موسى فى مجموعة المثقفين الذين اتبعوا خطاه، بل انه أثر فى نفس الوقت فى قطاع واسع من مثقفى اليسار المصرى .

J. Berque l'Egypte impérialisme et révolution P : 661 : 662

ثانيا 2 ـ وضع سلامة موسى الاسس الاولى لما اسميناه الجبهة الثقافية النقدية ، ونريد ان نوضح طبيعة هذه الجبهة وحدودها.

ـ لقد اكتفت هذه الجبهة بالتركيز على الواجهة الثقافية ومارست في اطارها صياغة رؤية بديلة للفكر المهيمن ، ولواقع التأخر .

ـ ان هذه الجبهة الثقافية تتمحور حول بعد نظرى تغريبى ، حيث ظل سلامة موسى نموذجا للمثقف المتحمس والشارح والمدافع على القيم الحضارية الغربية .

ـ هناك خاصية ثالثة تحدد صورة الممارسة الثقافية الموسوية وهى ثبات سلامة موسى على موقفه النقدى التغريبى ، وهو أمر يدعو الى كثير من الاهتمام ، ذلك أن من الظواهر المعروفة في بنية الثقافة العربية المعاصرة تراجع (13) عدد من المثقفين الذين التزموا في بداية حياتهم بالفكر الليبرالى من هذا الفكر ان سلامة موسى لم يتراجع مطلقا عن أطروحات ودعاوى الخطاب الليبرالى والدعوة الليبرالية، صحيح انه سيعيد النظر في برنامج الاوليات مستجيبا لتحديات الضغوط الواقعية ومحاولا المحافظة على استمرار حضوره الثقافى ، الا انه في النهاية لم يبتعد عن روح ومنطلقات الفكر الليبرالى ، فاذا كان الزمن لا يسمح بالحديث عن الاشتراكية وممارستها ، حتى وان كانت مجرد اشتراكية فابية ، فيجب أن ننادى بالتصنيع ، ويجب ان نبحث عن سبيل لاستبدال المعرفة السائدة عن الانسان والطبيعة بمعرفة جديدة عنهما، وفي هذا الاطار أنتج سلامة موسى خطاب الداروينية لمواجهة الغيبيات، وانتج خطابا سيكولوجيا من أجل تحليل الذات والتعرف على مكبوتاتها، كل ذلك في اطار صياغة برنامج الجبهة الثقافية النقدى التغريبى، وفي انتظار ان تستعد البلاد للاشتراكية وهى حلم تحقق الانسان الكامل والمجتمع الكامل...

تحمس سلامة موسى لبناء الجبهة الثقافية التى حاولنا صياغة مجالها

(13) تحول جيل من المثقفين المعاصرين لسلامة موسى عن مبادئهم الليبرالية فى الثلاثينات من هذا القرن، وكان تحولهم فى اتجاه احياء خطاب سلفى جديد حيث انتعشت الاسلاميات سواء فى خطاب «العبقريات» أو فى خطاب «على هامش السيرة» او ممارسة «الاخوان المسلمين» فأنتج هؤلاء جميعا أحاديث مخالفة لأحاديث العشرينات وحددوا ظاهرة «التراجع» كما عبروا من انتكاسة وتقلص صدى الفكر الليبرالى فى الثقافة العربية المعاصرة.

العـام ونستطيع ان نلاحظ استمرارية هذه الجبهة في مناخنا الفكـري الحالى ، حيث يمكن ان نعتبر ان الممارسة النظرية لكل من الاستاذ عبد الكبير الخطيبى والاستاذ عبد الله العروى تشكل امتدادا متقدما لهـذه الجبهة النقدية التى افتتحها سلامة موسى ، وبلور أفقها التنظيرى العام المثقفـون العرب الذين تبنوا بشكل أو بأخـر المنظومة الليبرالية الغربية... الا يمكن أن نعتبر أن خطاب التغريب القائم على مبدأ «النقد المزدوج»(14) كثيرا من الاعتراف بحتمية هيمنة روح الغـرب على الشرق اى هيمنـة ميتافيزيقـا التقنية / الغرب ، على ميتافيزيقا اللاهوت / الشرق ، ثم ألا يمكن النظر الى دعوة إجتثات الفكر السلفي (15) وهى الدعوة التقريرية والصريحة لعبد الله العروى باعتبارها امتدادا لنقد دعوة «عودوا الى القدماء»؟

اننا نسعى من وراء صياغة هذه الاسئلة الى تقديم أمثلة تحدد مجال الجبهـة الثقافية المستمرة التى افتتحها المشروع الثقافى الموسوى في بنية الفكر العربى المعاصـر / صحيح ان مجال تفكير هذين المفكرين يختلـف عن مجال وشروط تفكير سلامة موسى (16)، الا ان جزءا من توابت خطابه يستمر ظاهرا وباطنا في بعض جوانب خطابهما (17)، ان سبب ذلك يعود بـدون شك الى استمرار توابت ومتغيرات الزمن الموسوى في حاضرنـا... (استمرار زمن التأخـر التاريخى، واستمرار زمن الكونية الغربية).

من أكبر سلبيات هذه الجبهة الثقافية التى افتتح سلامه موسـى مجالها، تضخيمها لدور الفكر والثقافة في التغيير الاجتماعى (18) وتناسيها لاهمية الممارسة والتنظيم الاجتماعيين فيتطوير مؤسسات وقيم المجتمع(19)

(14) أنظر الاستاذ عبد الكبير الخطيبى . النقـد المزدوج ص 11 الى 37 و ص 155 الى 165.

(15) انظر الاستاذ عبد الله العروى : العرب والفكـر التاريخى ص 145 الى 206 ثـم مقدمـه الطبعه الثانيه بنفس الكتـاب

(16) Hicham Djait : l'Europe et l'Islam P : 183

(17) نحـن هنـا لانتحـدث عن تاثير مبـاشر لفكر سلامه موسى على هؤلاء المثقفين بقـدر مـا نسجل اتفـقـا فى توجههمـا الفكرى العا والممارسة الثقافية المنجـزة مـن طـرف سلامة موسـى، ان هـذا لايعنى انـنـا نغفل الاختـلافـات الجوهريـة بيـن كـل هؤلاء فى التعـامل مـع الثقـافة الغربية ومع الحاضر العربى ...

(18) أنظر سلامـة موسى : التثقيف الذاتـى ص 9

(19) يركـز المشروع الثقـافى الذى يسمى الاستاذ عبد الله العروى لتوضيحه خلال مؤلفـاته على أهمية الجانب النفاق والممارسة الثقافية النقدية. انـه مثـلا عندمـا يتحدث عن المـاركسية يتجنب نظريتها المتعلقة بالثورة الاجتماعية ويلح على جوانبها النظرية النقـديـة ....

أنظر «العرب والفكر التاريخى» صفحات 156 — 157 — 158 — 159..

لقد اكتفى سلامة موسى طيلة حياته بالممارسة الصحفية اليومية والمناضلة الا ان هذه الممارسة كانت محاصرة تاريخيا، كما غاب عنها ما يمكن أن نسميه التعامل التاريخي النقدى مع واقعه ، ومع واقع وفكر الغرب...

* * *

3 ـ ظل سلامة موسى يمارس الكتابة الهادفة الى تجاوز أحوال التأخر التاريخي أزيد من اربعين سنة. وأنتج ازيد من أربعين مؤلفا الا ان الحاضر العربى ما زال يعانى مما حاول سلامة موسى تجاوزه عن طريق الكفاح الثقافى المتواصل، ان مصر ، وهى موطن المثقف ما تزال تعانق تأخرها التاريخى رغم المبادرات التاريخية المتعددة التى سعت الى انجازها تفاديا لهذا التأخر ... انها ما تزال تساكن شتاءها الطويل، فهل فشل سلامة موسى كما فشل جيل المثقفين المعاصرين له من أولئك الذين تحمسوا لبرنامج ومشروع الاصلاح الليبرالى مثله ؟ أم ان الامر يتعلق بارادة أكبر واعمق من ارادة المثقف ؟

ان تأمل الاحوال العربية الراهنة يدفعنا الى التشكك في قيمة الممارسة الثقافية النهضوية التى ابتدأت في مناخ الفكر العربى المعاصر، ابتداء من الطهطاوى وانتهاء بالجيل الثانى من المثقفين العرب المعاصرين (20)...

اننا عندما ننتقد هذه الممارسة الثقافية لا نغفل قيمتها التاريخية ، ولكننا نعتبر ان طبيعة التعامل الذي باشره هؤلاء المثقفين ومن بينهم سلامة موسى مع واقع عصرهم، (زمن التأخر التاريخى وزمن الهيمنة الغربية أو ما يعرف بزمن المركزية الاوروبية)، لم يكن يسمح بانجاز مشروع ثقافى فعال... من هنا تأتى أهمية تأمل ودراسة هذه الممارسة، أى فحص أبعادها ودلالاتها التاريخية والنظرية ، وذلك من أجل المشاركة فى ابتكار أفق ثقافى أكثر تاريخية ، أى اكثر فعالية في التاريخ العربى المعاصر.

(20) يمكن أن نقسم المثقفين العرب المعاصرين ـ اضافة الى التقسيمات المتعددة رالمعروفة ـ تقسيما أفقيا حيث تكون أمام جيلين : الجيل الاول ويمثله الطهطاوى والافغانى ومحمد عبده وشبلى الشميل وفرح أنطون الخ.. والجيل الثانى ويمثله طه حسين وطفى السيد ومحمد حسين هيكل وشكيب أرسلان وسلامة موسى وعلى عبد الرازق الخ ..

لقد استبدل سلامة موسى النموذج النظرى الاصلاحى السلفى بنموذج الاصلاح التغريبى الليبرالــى ، ولم يأتم هذا الاستبدال في سياق تحليل تاريخــى دقيق لمعطيات الواقعين : واقع اوروبا (النهضــة ، الانـــوار ، الليبرالية، الاشتراكية، نمط الانتاج الراسمالى الظاهرة الامربيالية) وواقع التأخــر التاريخى (الهيمنة الاستعمارية ــ غيا بـالممارسة المبدعة في الفكر وفي الواقــع) بقدر ما تــم الانطلاق في صياغة هذا المشروع من مقايسة جاهزة حتمتها هيمنة الوعى الغربى كوعى مسيطر ، كما حتمتها خصوصية أنتمائه لاقلية مضطهدة، حيث أنتجت في النهاية خطاب الاحتفال اللاتاريخى بالغرب في الشرق (21) احتفالا لم تراع فيه قواعد التاريخ ...

ان من النقائص البارزة في المشروع الثقافى الموسوى عدم ادراكه لاهمية الحاضر والماضى بالنسبة لمسالة التاخــر التاريخى وبالنسبة للرؤيـــة الملائمة لتجاوز هذا التاخر ومن هنا فان المشروع الثقافى الموسوى مشروع لا تاريخــى...

ان الالحاح الموسوى على ضرورة استيعاب التراث الغربى كوسيلة لالغــاء ميتافيزيقا اللاهوت المهيمنة على نمط الفكر العربى المعاصر، هــذا الالحاح يظل صادقا وقويا طيلة زمن ممارسته الثقافية ، ولكنه لا يعبــر عن وعى حقيقى بالظروف التاريخية المواكبــة لتبلوره، انه يعكس فقــط تخلص المثقف العلمانى من أحوال التأخــر الثقافى السائدة في واقعــه، التخلص الذى يتحدد عن طريق التمادى في التبشير الثقافى المتغــرب، والمغالاة في هذا التمادى حتى وان اقتضى الحــال مجرد صياغة موقــف فكــرى اصلاحــى معزول وهامشى ...

ان سلامة موسى البرجوازى الصغير ، ابن الاقلية القبطية، الصدامى العصامى يستطيع أن يصوغ عالمه الفكرى بالصــورة التى يشاء ، وان ينسج حوله ماشاء من النماذج الثقافيــة ، حالما في النهاية بتحقيــق الاشتراكية المتدرجة في أفق تاريخى غير محدد، الا انه يبقى في نظرنا غير واع بفعــل وأفعال الزمن ، أى غير مــدرك لمتطلبات الواقع، لقد اكتفــى بقراءة فكر الغر ببصورة انتقائية ، الا ان هذه القراءة لم تكن تاريخية

(21) نعتبر أن الاستاذ عبد الله العروى يحاول انتاج خطاب تغربى تاريخـــانى، حيث يؤكد على أهمية الفكر التاريخى والتاريخانية فى تجاوز أزمة الفكر العربى المعاصر. وقد تتاح لنـــا فرصة أخرى نقـــوم فيهـــا بصياغة بيـــان للتاريخـــانية مـــن مجمـــل مؤلفـــات الاستاذ العروى. راجع العرب والفكر التاريخى ص 186 — 187 ط.1

ولا نقديـــة، لقد كانت قراءة مندفعـــة مما جعل «الغرب» في ذهنه ـ رغم اختياره الاشتراكي الغابـــي ـ مجرد كائن ملتبس ، عدو شرس ومؤسس لكونية الحاضـر والمستقبـل...

لكن كيف نفسر تنافـــي وتباعد التاريخي الاجتماعي/والايديولوجي في الظاهرة الموسوية ؟ هل يتعلق الامر بنتيجة من نتائج الخلل التاريخي الحاصل في المجتمعات المستعمرة سابقا «والتابعة» حاليا ؟ أقصد بذلك : هل يمكن أن نرى في الممارسة الثقافية الموسوية وجها من أوجه الازدواجية الثقافية والتاريخية الحاصلة في المجتمعا تـالمتخلفة والتابعة ؟

تقتضي الاجابة عن مثل هذه الاسئلة تقصيا أهم من الحدس التأملي، انها تقتضي تحليلا تاريخيا واجتماعيا وثقافيا يتيح امكانية الاجابـة الدقيقة ، ومع ذلك فهناك اجابة أخرى اعطيناها الاولوية في هذا البحث ، وهي الاجابة الايديولوجية ، وقد سمحت لنا بالنظـر الى الخطاب الموسوي ـ رغم كل الانتقادات التي يمكن ان توجه اليه ـ باعتباره واحدا من أشكال الخطاب المشرقة في محيط الثقافة العربية المعاصـرة...

كمال عبد اللطيف

العقلانية الرياضية عند
(روبير بلانشي)
ROBERT BLANCHE

محمد وقيدي

— 1 —

هنـاك، لاشك في ذلك، مشروع لبنـاء فلسفة عقلانية جديدة عند «روبير بلانشي» R. Blanché ونعتقد أن موقف «بلانشي» هذا يمكن فهمه ضمن محاولة الفلسفات العقلانية المعاصرة اعادة النظر في اشكاليتها العـامة للتوافق مع نتـائج الثورة العلمية المعاصرة . يندرج ضمن هذا الموقـف فلاسفة من أمثـال «برانشفيك» Brunchvig وباشلار Bachelard الذين نجد لدى بلانشي صدى لمشروعهم الفلسفي. ان الموقف العقلاني عند بلانشي، كما هو عند الفلاسفة الآنف ذكرهم، لا يريد ان يكـون استمرار العقلانية الكلاسيكية فهو ينتقدها ويعلن كبديل عنها عن قيام عقلانية معاصرة. كمـا أنه ينتقد ، من جهة أخرى ، الفلسفة الواقعيـة. وحيث يوضح بلانشي انه يريد أن يتجاوز هذين الاتجاهين الفلسفيين في الوقت ذاته، وحيث برز أن نقطة انطلاقة في هذا التجاوز هي الثورة العلمية المعاصرة، فاننا نعتقد أن في ذلك ما يسمح لنا بأن نقول بأنه يتابع في سعيه المشروع الذى رسمت خطوطه العريضة فلسفة العلـوم

عند غاستون باشلار .

يعبر بلانشي عن موقفه في كتابين أولهما هو الذى عنون به بـ «العلم الفيزيائى والواقع» وقد أصدره سنة 1948، وثانيهما هو الذي يحمل كعنوان «العلم الحاضر والعقلانية» وقد صدر ه سنة 1967. وبالرغم منذ أخر كتابه الثاني من حيث زمن صدوره، فاننا سنعتمد عليه في التعرف على المعالم العامة لمشروع بلانشي، لاننا نجد فيه تعبيرا أوضح عن هذا المشروع.

ان تصميم الكتاب ذاته يدل على الهدف الفلسفي لـ «بلانشي» فمقدمته تتعلق بالعقلانية الكلاسيكية وهى الموقف الذي يراد تجاوزه ، وخاتمته تتعلق بالعقلانية المعاصرة وهى الموقف الفلسفى الذي هدف بلانشى الى أن يجعل مشروعه جزءا منه. أما الفصول التى تفصل مقدمة الكتاب عن خاتمته فانها تتعرض للمظاهر التى برز فيها العلم المعاصر مجاوزا للعقلانية الكلاسيكية وداعيا الى اقامة عقلانية معاصرة تاخذ بعين الاعتبار القيم المعرفية الجديدة للثورة العلمية المعاصرة .

يمكن أن نقسم العقلانية الكلاسيكية في نظر بلانشى الى عقلانية فطرية innesiste وهى التى تقول بامكان حيازة العقل لمعارف فطرية ، وعقلانية قبلية « priorisme » وهى التى تقول بوجود مقولات قبلية في الفكر الانسانى سابقة على اية تجربة لان كل تجربة ممكنة لا تكون الا في اطارها. ولكن هذا التمييز لا يمنع «بلانشى» من أن يلاحظ أن هنالك سمة مميزة لكل موقف عقلانى مما قوله بمفهوم عقل ثابت محدد سلفا بالنسبة لكل تجربة ممكنة. وهذه السمة الثابتة للموقف العقلانى الكلاسيكى هى التى ينبغى نقدها في نظر بلانشى، لا بفعل جدال فلسفى ، بل بفعل تجاوز العلم المعاصر لها تجاوزا موضوعيا . يؤكد بلانشى بهذا الصدد : «هذه الأطروحة القائلة بعدم قابلية المبادىء الموجهة للمعرفة للتغيير وبضرورتها المطلقة هى التى يرغمنا العلم الحالى على أن نضعها موضع سؤال» (1).

وهناك طريقان وضع بهما العلم المعاصر فكرة عقل ثابت ونهائى موضع سؤال .

الطريق الاول هو الذي ترشدنا اليه العلوم التى تجعل من الانسان موضوعا لها، ويكون فكر الانسان وفعالياته من بين ما تدرسه من مظاهر. لقد صدرت عن هذه العلوم تطور الانسان بصفة عامة وفكرة قابليه فكره للتطور بصفة خاصة . ومن بين هذه العلوم البيولوجيا ، وعلم النفس التكويني، والاثنوغرافيا، وعلم الاجتماع . ادرس الاساسي الذي تقدمه لنا هذه العلوم ، وخاصة منها العلوم التاريخية ، هو القول بتاريخية العقل الانساني، وهو قول يعني نسبية هذا العقل، ويدفع عنا كل قول بعقل مطلق ثابت ونهائي . ومع ذلك فان روبير بلانشي يعتبر ان النقد الذي توجهه هذه العلوم الى مفهوم العقل نقد خارجي .

أما الطريق الثاني لهدم فكرة عقل ثابت، فهو الذي ترشدنا اليه العلوم التى يستخدم فيها العقل كاداة لبناء المعرفة العلمية دون ان يكون بالدرجة الاولى موضوعا لها. وهكذا فان المنطق الصوري، والرياضيات، والفيزياء النظرية، وهي التى تعتبر بحق عنوما ناتجة عن العقل، قد توصلت بطرق مختلفة الى ان تضع موضع سؤال المبادىء التى كانت تعتبر الى ذلك الحين مؤسسة للعقل، وذلك بفضل ما أدت اليه من مراجعة لعدد من المفاهيم الاساسية التى كانت العقلانية الكلاسيكية تنظر اليها كمبادىء ثابتة للعقل.

وهكذا ، فان المظاهر المعاصرة للتقدم العلمي لم تقتصر على أن تكون مجرد توسيع لمعارفنا أو تدقيق فيها، بل كانت أيضا مراجعة لمبادىء العقل ذاته، سواء تعلق الامر بالمبادىء المنظمة للتجربة كالزمان والمكان، او تعلق الامر بالمبادىء المنطقية. لقد أدى ذلك الى الحديث عن أزمة العقل، ولكنه كان في الوقت ذاته ذا مساس بالموقف الفلسفي العقلاني الكلاسيكي. (2).

والواقع أن بلانشي اذ يخصص فصول كتابه للبحث في التغير الذي لحق هذه المفاهيم الاساسية يسير في الطريق الذى ينجز به احدى المهام التى يحددها باشلار للابستمولوجيا، أي القيام بالبحث في أثر تطور المعارف العلمية على بنية الفكر الانساني .

يبدأ «بلانشي» بالبحث في التغير الذي لحق مفهومين أساسيين نؤطر ضمنهما تجربتنا، أي المكان والزمان . وقد كانت العقلانية

اكلاسيكية تعتبرهما مبدأين ثابتين سابقين على كل التجارب ولا يقبلان التأثر بها، لان كل تجربة ممكنة تنتظم ضمنهما.

ولكن «بلانشي» يبين أن المكان الذي كان الفلاسفة يتحدثون عنه كتصور قبلي هو المكان الاقليدي الذي يتميز بخصائص اربعة. فهو مكان متجانس لا أفضلية فيه لبعضه على البعض الآخر. وهو مكان ثابت الخصائص لا افضلية فيه لاتجاه على آخر. كما انه مكان غير محدود، ومكان مستمر. وقد كان العلماء الى حدود نهاية القرن التاسع عشر يعتبرون أن كل مجادلة لهذا المفهوم للمكان لعب عقلي لا قيمة له من الناحية التجريبية. غير أن تطور العلوم الرياضية والفيزيائية، منذ نهاية القرن الماضي، قد بيـن أن الامر كان على عكس هذا الاعتقاد.

لقد أدت هندسة «لوباتشفسكي» Lobatchevski ، ثم هندسة «ريمن» Reimen الى مراجعة صفة الاطلاق التي كانت تضفى على الهندسة الاقليدية، فأدت بالتالي الى مراجعة مفهوم المكان الذي كانت تقوم هذه الهندسة على أساسه. لقد وقع احلال ابنية المنطقية المجرد المكان الحدسي. وباحلالها ينتهي كل ما يمكن ان يمنح المكان قيمة قبلية. فالهندسة لم تعد خاضعة لاطر حدسية ثابتة، بل لاطر تتكيف تدريجيا تبعا لتطور الهندسة. فهذه الاطر تابعة للهندسة، وليست سابقة لها (٥). ولم يعد بالامكان اعتبار هذه المراجعة لمفهوم المكان مجرد لعب عقلي لان قيمتها التجريبية قد ثبتت بفضل استخدام الهندسات اللااقليدية في اطار تجريبي. ومعنى هذا ان مفهوم المكان يصبح ذا علاقة جدلية بتجاربنا، فهو الذي تنتظم ضمنه التجارب، ولكن دون ان يعني ذلك انه قبلي بالقياس الى هذه التجارب بصورة مطلقة، غير قابل للتغير بفضل تأثره بها. ان دقة التجارب التي تستدعي استخدام التصورات اللااقليدية للمكان، تبين أن المراجعة التي تمت لمفهوم المكان موضوعية لا تدعو الى ترك التصور السابق ولكنها تبرز حدود الاستخدام الموضوعي لـه.

وقد أدت النظرية النسبية ، من جهة أخرى، الى اعادة النظر في مفهوم الزمان. كان الزمان مطلقا واحدا بالنسبة لكل الأنظمة المرجعية، فبين إينشتين، بالاعتماد على إعتبار سرعة الضوء كسرعة قصوى بالنسبة لكل الاجسام المادية، أن الزمان ليس واحدا بالنسبة للنظم

المرجعية ذات السرع الدنيا وتلك التي تصل سرعتها الى السرعة القصوى او تقترب منها. ونتيجة لذلك فقد تمت مراجعة مفهوم التآني. وكما كان الامر بالنسبه لمفهوم المكان فان إعادة النظر هنا قد تمت بالنسبة لمفهوم الزمان ، بالاعتماد على تجارب ادق واشمل، اي ان قيمة هذه الاعادة للنظر موضوعية لا تلغي التصور السابق ونحنها تبرز الحدود التجريبية التي يكون فيها هذا التصور صادقا.

ومن جهة ثالثه ، فقد كانت الميكانيكا الكلاسيكيه تنظر الى الزمان والمكان كواقعين مطلقين مستقلين عن بعضهما. اما الميكانيكا النسبية، فانها اذ تقول بنسبيتهما تقول بترابط بينهما. وهكذا اعتبر المكان والزمان نوعين متعادلين من المقدار يمكن ترجمة كل واحد منهما الى الآخر. لم يعد ينظر الى المكان والزمان كواقعين مطلقين مستقلين كل منهما عن الاخر. فاذا كانت الميكانيكا الكلاسيكية تعتمد مفهوم المكان ذي الثلاثة ابعاد ، فان الميكانيكا النسبية تعتمد تركيبا جديدا بين مفهوم المكان ومفهوم الزمان بحيث تعتبر الزمان بعدا رابعا للمكان . غير ان هذا التركيب الجديد لا يعني انمحاء استقلاليه الزمان، ولذلك يعبر العلماء عنه بالتركيب مكان – زمان .

غير ان الثورة العلمية المعاصرة لم تتوقف عند حدود اعادة النظر في مفهومي المكان والزمان، فهي بذلك لن تمس الا الغلاف الخارجي للعقل لان المكان والزمان صورتا حدسنا الحسي. فمع قيام الفيزياء الكوانتيه بدا اثر الثورة العلمية يمس المبادئ الداخلية للعقل الانساني كالمبادئ المرتبطة بمقولات العلمية والجوهر، بل وحتى بعض المبادئ المنطقية كمبدإ الهوية ومبدإ عدم التناقض.

فعندما اعلن «بلانك» « Max Planck » ، خلافا للفيزياء الكلاسيكية، بأن المادة تصدر الطاقة المشعة على صورة كمية «كوانتوم»، فان هذا الاكتشاف قد ادى الى مراجعة الفصل بين الخصائص الهندسية والخصائص الدينامية للمادة، وذلك من حيث انه اثبت أن هذا الفصل غير ممكن في هذا المستوى من التجربة العلمية. وتعبر علاقة الارتياب التي قال بها «هيزنبرغ» Heisenberg عن هذا الواقع، من حيث أن هذا العالم قد بين استحالة توقع موقع الالكترون وسرعته في نفس الوقت مثبتا بذلك تبادل التأثير بين الخواص الهندسية والخواص الدينامية

للمـادة . لم يعد من الممكن الحديث عن جوهر مادي له خصائص ثابتة مستقلة عن ديناميته . لم تعد الحركة شيئا مضافا الى الجوهر ، وبذلك تلاشى المفهوم الكلاسيكي للجوهر .

ومع هذه الاعادة للنظر التي سلف عرضها تمت اعادة النظـر في مبدإ الحتميه المرتبط به. لقـد إنتقلت الميزياء عبر تطورات الى مفهوم الحتميه الاحتمالية بدلا من الحتميه المطلقه. وقد بدا ذلك بصورة جديه مع ظهور النظريه الطاقية للغاز. فقد تبين عندئذ ان القوانين الاحصائيه التي كانت أساسا للتمييز بين العلوم الفيزيائيه والعلوم الاجتماعية قد أصبحت لازمة حتى بالنسبة للعلوم الفيزيائيه ذاتها . ثم تـم الانتقال بعد ذلك من القوانين الاحصائيه الى مفهوم الاحتمال. وقد بين العلمـاء عندئذ ان الحدود التي تضعها الفيزياء المعاصرة لمعرفتنا ليست حـدودا ذاتية بل موضوعيه . فاصبح من اللازم بالنسبه للفيزياء الكلاسيكيه ان نراجع امـا مفهوم الحتميه ، واما مفهوم التعيين المحلي المطلق .

وتبدو المراجعة اقوى عندما ننتقل الى المبادىء المنطقيه . فـإن هذه المبادىء صورية فان مصداقيتها لا تتاثر بالتجربه التـي تعنـي الاتصال بأشياء العالم الخارجي. فليست هنالك تجربه تكـذب هـــذه المبادىء. ان هذه المبادىء المنطقيه على درجة من الوضـوح بحيـث لا يمكن ان تكون موضع نفي، اذ لا يمكن للعقل أن يتساءل حولهـا دون ان يضع ذاته موضع تساؤل. لهذا كله لم يكن يخطر ببال ان اي تطور علمي يمكن أن يعيد النظر في هذه المبادىء. ولكـن التطـور العلمـي ، والرياضي والمنطقي منه بصفة خاصة، قد سار في الاتجاه المعاكس لهذا الاعتقاد. لقد مس هذا التطور تلك المبادىء المنطقيه فدفع ذلك العقـل الانساني الى ان يضع الاعتقاد في ثبات بنيته موضع تساؤل .

هذه المبادىء المنطقية الاساسية ثلاثة هي : مبدأ الهوية وهو الذي نعبر عنه بالقول أن أ هي أ، وبمبدا عدم التناقض وهو المتمثل في قولنـا إن أ لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير أ، وبدأ الثالث المرفوع وهو الذي نصوغه في قولنا أن أ اما أن تكـون أ أو غير ذلك وليـس هنالك امكان لحد وسط بينهما.

لقد كانت البداهة التي تتسم بها هذه المبادىء هي ضمــانة صدقها. ولكن الانتقادات التي وجهت اليها، والتطورات التي عرفها المنطق

قد بينت أن البداهة لا يمكن أن تكون في جميع الاحوال ضامنا للصدق. لقد تبين أن صدق مبدإ الكل أكبر من الجزء ليس بديهيا، لان بداهته تقف عند حدود المقادير المنتهية وأن علاقة الكل بالجزء بديهية عندما يكون المقداران لا متناهيين.

ثم ان علم المنطق قد تطور ، من جهة أخرى ، على شاكلة التطور الذي عرفه علم الهندسة، بحيث انتقل من المنطق ذي النسق الواحد الى المنطق ذي الأنساق المتعددة. وهكذا فقيمة القضايا المنطقية تختلف من نسق منطقي الى آخر. فالمبادىء الثلاثة التي سلف لنا ذكرها بوصفها مبادىء اساسية في هذا العلم، لا تصنف من حيث هي كذلك في النسق المنطقي لبرتراند راسل B. Russel . انها لا تذكر ضمن هذا النسق من بين المبادىء الخمسة الاساسية التي تكون قاعدة النسق،، ولكنها تصبح موضع برهنة تعتمد على تلك المبادىء ، أي انه يتم اعتبارها من حيث هي مجرد نظريات .

وقد ساعدت تطورات علم الفيزياء بدورها في اعادة النظر في المبادىء التي كان العقل الانساني يعتمدها الى ذلك الحين. وهكذا فان ظهور مبدإ التكامل في الفيزياء المعاصرة يمكن ان يعتبر، في الوقت ذاته، نقدا لمبدأي الهويه وعدم التناقض. فالثنائية التى كانت تفصل الى حدود القرن العشرين بين ظواهر المادة وظواهر الضوء ، قد غدت ثنائية باطنية بالنسبة لكل من هذين النمطين من الظواهر الفيزيائية . لقد ثبت أولا أن الضوء طبيعه مزدوجة جسيمية ومادية ، ثم ثبت بعد ذلك أن لكل من الضوء والمادة طبيعة مزدوجة. لذلك فقد أعلن «بوهر» بأن على الفكر أن يستعين بمعيار آخر للمعقولية . فيقول بتكامل المفاهيم بدلا من القول بتعارضها فقط. ان المادة، كالضوء ، تظهر في بعض الحالات خواصها الجسيمية، بينما تظهر في بعض الحالات الاخرى خواصها التموجية . ولن يقف مبدأ التكامل هذا عند الفيزياء التى ظهر فيها لاول مرة، بل سيمتد اعتباره الى علوم اخرى كالبيولوجيا وعلم النفس .

وهكذا نرى اذن أن نتائج الثورة العلمية المعاصرة هي ما يفصل العقلانية الكلاسيكية، التى ينطلق بلانشي من نقدها وارادة تجاوزها، عن العقلانية المعاصرة التى يتمثل فيها الموقف الفلسفي الذي يريد بناءه .

ما الذى يميز هذه العقلانية المعاصرة ؟

لقد بينت التطورات العلمية ان كل ما كانت تعتقده العقلانية الكلاسيكية قبليا قد وقع تفسخه، ولذلك فقد كان على العقلانية المعاصرة أن تستفيد من هذا الدرس الذى تمدها به الثورة العلمية المعاصرة . لقد اعتقد العقلانيون القبليون انهم حين يقولون بوجود مبادىء قبليه منظمة للتجربة يتجاوزون بذلك العقلانية الفطريه ويضعون حدا لانتقادات الفلسفات التجريبية. غير انه مع كل اكتشاف علمي جديد كانت المبادىء القبلية تتفسخ بالتدريج.

وفي تحديده لطبيعة العقلانية المعاصرة يبين بلانشى الخط الفلسفى الذى يسير في اتجاهه عندما يبرز الفلاسفه الذين يتفق معهم. فهو يقول بأنه يتجاوز العقلانية الكلاسيكية بالقول، مع باشلار بالحوار بين العقل والتجربة، وبالقول، مع كونزيت Conseth ، بالتفتح على التجربة واذا كان ما يميز هذا الموقف العقلانى الجديد، عن العقلانية الكلاسيكية، انه لا يقول بوجود قبلي مطلق، بل بوجود مبادىء قبلية نسبية ووظيفية فقط، فان ما يميزه عن الفلسفات التجريبية هو القول بفعالية العقل. فان دور العقل لا يقتصر ضمن هذا الموقف على تلقى اثر التجربة. ان هنالك، في مواجهة التجربة، فعالية عقلانية تعتمد على وسائل رياضية ومنطقية، هذه هي النتائج العامة الناتجة عن ارادة العقلانية الجديدة في أن تكون نقدا للعقلانية الكلاسيكية. ان هذه النتائج تتلخص في الاخذ بمفهوم العقل كبنية متطورة، وفي القول بأن العمل العلمي كما يمارسه العالم المعاصر يبرز أن للعقل دور المبادرة في هذه الممارسة، وأن فعالية العقل لا تقتصر على تلقى موضوع جاهز بل انها تساهم في بناء موضوع معرفتها. ونعتقد بأن «روبير بلانشى» يتابع في هذا الخط الذي بداه «غاستون باشلار»، وأنه لا يتميز عنه سوى باقتصاره على تسمية عقلانيته بكونها معاصرة، دون أن يلحق تلك الصفات المتعددة التى يصف باشلار بها موقفه كالقول بأنه عقلانية مطبقة أو عقلانية مفتوحة.

ـ 2 ـ

لقد بينا منذ بداية هذه الدراسة أن العقلانية المعاصرة عند «روبير بلانشى» لا تقوم على نقد العقلانية فحسب، بل تقوم على نقد

الفلسفة الواقعية أيضا. والواقع اننا نستفيد من نقد «بلانشى» للفلسفة الوضعية وللفلسفة الواقعية معرفة بجانب آخر من اتجاهه العقلانى وهو ان هذا الاتجاه ذا نزعة رياضية Mathématisme . وهذه السمة تنضاف ، في الواقع ، الى ما سلف ذكره. فالعقل المبادر في العمل العلمى ليس عقلا حائزا بصفة مسبقة لما يؤهله لامتلاك المعرفة، ولكنه ليس في الوقت ذاته عقلا ينفذ الى مجال المعرفة خلوا من كل ما يؤهله للقيام بدور المبادرة في عملية المعرفة العلمية . الاخذ بالنزعة الرياضية عند «روبير بلانشى» معناه القول بأن العقل يمتلك أداة منهجية هى عماد قدرته على المبادرة، وهذه الاداة هى العلم الرياضى الذى يرى «بلانشى» ان دوره في المعرفة العلمية المعاصرة كبير جدا. ولم يكن بامكان الفلسفات العقلانية الكلاسيكية ان تقول بمثل ما يقول به بلانشى ، لان تأكيد مثل هذا الامرتاريخى مرتبط بالتطورات العلمية المعاصرة التى ادت الى ازدياد قوة العلم الرياضى في العمل العلمى المعاصر. ان القول بالنزعة الرياضية ليس مجرد نقد للعقلانية الكلاسيكية ، بل هو ، في ذات الوقت ، تأكيد لحقيقة تؤكدها المرحلة التاريخية المعاصرة من تطور الافكار العلمية .

هذه النزعة الرياضية مناهضة للفلسفة الواقعية وللفلسفة الوضعية على السواء، وهذا بالرغم من اختلافهما. ان الفلسفة الوضعية نقد الواقعية ، وقد تبدو الفلسفة الواقعية بدورها نقدا للوضعية. ولكن كلا منهما لا تنتقد في واقع الامر الا البنية العليا الميتافيزيقية للاخرى، وهو الامر الذى يجعل من كل واحد من هذين الاتجاهين ميتافيزيقا مقابلة الاخرى. (4).

فما الذي يمكن النزعة الرياضية التى يتبناها بلانشى من ان تكون في الوقت ذاته نقدا لهاتين النزعتين المتعارضتين ؟ انها تدرك الانتقادات التى توجهها كل فلسفة منهما الى الاخرى، ولكنها لا تعتمد أية منهما بصفة مطلقة، بل تقوم ببناء اشكالية نظرية جديدة . فانطلاقا من هذه الوحدة النظرية الجديدة يتم تجاوز الفلسفتين السابقتين معا في آن واحد. هذه الاشكالية الجديدة ، كما يريدها بلانشى، تعتمد كأساس موضوعى لها طبيعة المعرفة العلمية المعاصرة، لكى تنطلق منها في نقدها للتأويلين الواقعى والوضعى للعلم. وهناك فكرتان

محوريتان يريد هذا النقد تجاوزهما : فكرة الجوهر بوصفه شيئا في ذاته، وتصور الرياضيات مجرد لغة للعلم.

لننظر أولا في الانتقادات التى يوجهها «روبير بلانشى» الى الفلسفة الواقعية .

ان الفلسفة الواقعية مرتبطة بفكرة الجوهر كشيء في ذاته . وهذه هى الفكرة الاولى التى ترفضها النزعة الرياضية عند «روبير بلانشى» بالاستناد الى نتائج العلم المعاصر. ان اشكالية الفلسفة الواقعية هى أن الشيء كجوهر هو أساس الموضوعية. ولكن «بلانشى» يرى ان العلم المعاصر ينبئنا بغير ذلك، ويدعونا الى اعادة النظر في صيغة هذه الاشكالية . فالعلم المعاصر، متمثلا في الفيزياء ، يسير في الطريق المعاكس متجها من الموضوعية الى الموضوع (5). فهناك اذن قلب للعلاقة بين الموضوعية والموضوع. فالموضوع يصبح نتيجة لعملية اضفاء الموضوعية L'objectivation لا معطى جاهزا يكون أساسا للموضوعية .

ان الفلسفة الواقعية قد تؤول معطيات العلم المعاصر تبعا لاشكاليتها فتنظر الى نتائج العلم المعاصر كما لو كانت تكون أزمة بالنسبة لمفهوم الموضوعية. ولكنها بذلك تغفل اتجاه الاكتشافات العلمية المعاصرة هو أزمة لها كفلسفة، لان اتجاه هذه الاكتشافات هو السير في الطريق الذي يتجاوز مفهوم الشيء في ذاته.

يحدد «روبير بلانشى» مفهوم الجوهر عند الفلسفة الواقعية في قوله : «لقد كان الجوهر الذي تقول به الفلسفة الواقعية ، هو في الوقت ذاته ما يدوم في التغيير والعماد المطلق للخصائص»(6) والجوهر بهذا المعنى هو الذي يدعوه بلانشى أيضا بالشيء في ذاته، ليس بالمعنى الكنطى للعبارة بصفة دقيقة ، أى من حيث أن الشيء في ذاته يمثل حدا لقدرتنا على المعرفة ، بل بمعنى الشيء في ذاته الذي يوجد مستقلا عن معرفتنا . وعندما تقول الفلسفة الواقعية بهذا المعنى للجوهر، فانها تجعل الموضوعية مرتبطة به من حيث أنه عمادها الموضوعى .

أما «روبير بلانشى» فانه يرى أن العلم المعاصر لا يقبل مثل هذا المفهوم للجوهر أو للشيء في ذاته. فالعلم المعاصر لا يقصد معرفة

الشيء في ذاته بالمعنى الذي تقصده الميتافيزيقا. وبالنسبة للفيزياء «فان هذا الشيء في ذاته سيكون بالاولى عائقا لموضوعية المعرفة» (7).

ان المعرفة العلمية لا تكتسب موضوعيتها بالاعتماد على موضوعها من حيث هو جوهر ، ولكنها هى التى تضفى الموضوعية على هذا الموضوع.

ويمكننا أن تجد في الفيزياء المعاصرة ما يؤكد، في نظر بلانشي، هذه الحقيقة. فان ما يمكن أن نصفه بالاطلاق أو ندعوه شيئا في ذاته في نظرية النسبية ليس سوى الدرجة القصوى للعمل العلمى في اضفاء صفة الموضوعية على موضوعاته. «فالامر لا يتعلق في الفيزياء النسبية ببلوغ الشيء في ذاته كما تريده الواقعية ، بل يتعلق على العكس من ذلك وأكثر من ذلك باقصاء هذا المفهوم.»(8) فحين تشير نظرية النسبية الى الصفة الذاتية لبعض معارفنا كالتآنى مثلا، فان ذلك لا يكون الا لان الوعى بهذه النسبية شرط لا غنى عنه لموضوعية تلك المعارف. ومعنى هذا أن ليس هناك واقع مستقل عن عمل اضفاء الموضوعية. والمعرفة لا تعرف واقعا يعطاها جاهزا بصورة مسبقة، ولكنها هى التى تقوم ببناء هذا الواقع.

وكذلك يكون الامر حين ننظر فيه انطلاقا من الميكانيكا الكوانتية فانه يتبين لنا عندئذ التعارض بين التأويل الذى يقدمه العالم ذو النزعة الموضوعية وبين تأويل الفيلسوف الواقعى لمفهوم الواقع.

فعندما أعلن «هيزنبرغ» عن مبدإ القائل بعدم قدرتنا على أن نعين في الوقت ذاته موقع وسرعة الالكترون، وهو المبدأ المعروف بعلاقة الارتياب ، طرح هذا المبدأ على الفيزياء تأويلين أساسيين. فاما أن يقع الحفاظ على الاعتقاد الصارم في الحتمية ، بالقاء تبعة كل نقص في المعارف على الذات العارفة، أي بالقول أن مسار الجزيىء المادى محدد في ذاته، وان موقع الجسيم وسرعته محددان حتى وان عاقتنا وسائل معرفتنا عن بلوغهما بدقة. واما أن نقول، عكس ذلك، بتأويل آخر هو أن اللاحتمية قائمة وأنها تتعلق بموضوع يوجد في استقلال عن معرفتنا. وهذان تأويلان مختلفان لمسألة الحتمية واللاحتمية يجعل أحدهما اللاحتمية ذاتية ترجع الى نقص في وسائلنا، ويجعلها الاخر موضوعية من حيث أنها واقع مستقل عن معرفتنا له.

ولكن الطريق الذى سار فيه العلم المعاصر كان معارضا في الوقت ذاته لهذين التأويلين. فما يميز موقف العالم الفيزيائى المعاصر أنــه يدفــع بهدين التأويلين، لان ما يرفضه ليس هو هذا التاويل او ذاك ، بل أساسا الكيفية التى توضع بها المسالة والتى تتخذ صفة الاطــلاق من حيث التمييز الذي تقوم به بين لا حتمية تتعلق بمعرفتنا ولا حتمية تتعلق بموضوع مستقل عن معرفتنا. فما كان يبدو متعارضــا في نظــر الفلسفة والعلم الكلاسيكيين يبدو متكاملا في نظر العــالم الفيزيــائــى المعاصر. فليس على العالم في الواقع ان يختار بين الحتمية واللاحتمية. انه يقبلهما معا، فينتهى لديه تعارضهما الى تكامل. وهذا أمر يعكس في الواقع ازدواجا في سلوك المادة تتوصل الى معرفته الفيزياء المعاصرة. وهكذا فان العــالم الفيزيائى المعاصر يقصى معا، في آن واحد، القول بالحتمية واللاحتمية حين يؤخذان على أنهما أطروحتان ميتــافيزيقيــان تتعلقــان بواقع يوجد في ذاته مستقلا عن وســائل معرفتنا وعن عملنــا في اضفاء الموضوعية، ليقبل بهما معا في الوقت ذاته حين تكونـــــــــان متعلقتين بواقع هو نتيجة لجهدنا في اضفاء الموضوعية عليه ولا وجود لــه في ذاته مستقلا استقلالا مطلقا بالنسبة لمعرفتنا ولوسائلنا في هذه المعرفة . (9).

هذه هي الفكرة الاساسية الاولى التى يرفضها بلانشى حيــن تقول بها الفلسفة الواقعية . انها فكرة الجوهر كشيء في ذاته. وكمــا رايــنــا عند عرضنــا لدلالته في هذا الرفض، فانه لا يريد ان يكون محاورا ميتافيزيقيــا للميتافيزيقا ، بل يريد أن يعتمد على نتائج العلم المعاصر ليوضح التعارض الذى يزداد كبرا بين مفهوم الواقع عند الفلسفة الواقعية، وبين هذا المفهوم ذاته كما يأخذ به العلم الفيزيائى المعاصر.

وهناك فكرة أساسية أخرى يعارض فيها بلانشى الفلسفـــــــة الواقعية، وهى متعلقة بالدور الذي يمكن ان يعزي للعلوم الريــاضية في المعرفة العلمية المعاصرة . فمما يميز العلم المعاصر هذا الدور المتزايد قــوة العلوم الرياضية. والفلسفة الواقعية لا تنكر دور العلوم الرياضية، ولكنها حين تريد تفسيره تخطىء في تأويله فتجعله أدنى ممــا هو عليه في الواقع. ان الفلسفة الواقعية تحصر دور الرياضيات في كونهــا لغــة للعلــم .

ان الرؤية العامة للفلسفة الواقعية هي التى تحدد نظرتها هـذه الى العلوم الرياضية . فان ما نعرفه من الواقع، في نظـر الفيلسـوف الواقعي ، هو الخصائص التى تعطانا عن طريق الحواس، أو التصورات التى يستخرجها العقل من هذه الخصائص الحسية. فهناك في نظر الواقعي اولوية انطولوجية للشىء في ذاته على خصائصه الحسية ، وهناك ثانيا أولوية أنطولوجية للجوهر على العلاقات التى تربط الجواهـر بعضهـا بالبعض الآخر. ان الفلسفة الواقعية هي فلسفـة التصـــور لا فلسفـة العلاقة ، ولذلك فانها لا يمكن ان تفهم جيدا دور العلوم الرياضية فـي المعرفـة العلمية المعاصرة. فالعلم المعاصر يؤكد بكل تطوراته خطـأ التصور الذي تكونه الفلسفة الواقعية عن العلوم الرياضية .

ان الرياضيات ليست بالنسبة للعلم المعاصر مجرد لغة، أي مجرد وسيلة للتعبير عن حقيقة تتـم خارجها وسابقة على دورها. «ان قيمـة اللغة الرياضية بالنسبة لمن يريد معرفة الطبيعة لا تقوم في كونهـا عبرت عن هذه المعرفة أفضل مما تستطيعه لغة معتادة ، ولكنها تقوم في أن هذه اللغة تسمح لنـا بالتعبير عن شيء آخر، وبتنظيم تلك المعرفة تبعـا لبنيـة أخرى» (10).

الرياضيات تؤخذ عند «روبير بلانشي» من حيث هي علم يساهم في الاكتشاف. وهناك في نظره تعارض بين الفكر العلمي المعاصر الـذي يعتمد الرياضيات وبين الفلسفة الواقعية التى تنطلق من الشيء في ذاته لتكون فلسفة التصور. ان الفارق بين ما تريده الفلسفة الواقعية وبين مـا تريده الرياضيات هو أن الفيلسوف الواقعي يفكر انطلاقا من الجوهر والعلم المعاصر يفكر انطلاقا من العلاقة. فهناك في الانتقال من وجهـة نظر الفيلسوف الواقعي الى واقع الفكر العلمي المعاصر قلب للأولويـة بيـن الجوهر والعـلاقة. هنـاك في نظر الفيلسوف الواقعي أولـويـة أنطولوجية للجوهر على العلاقة. وبما أن الرياضيات علم يعبر عن العلاقة فانها تأتي من حيث الاهمية بعد التجريب . أما «روبير بلانشي» فانه يرى أنه اذا كانت النظريات الفيزيائية تجد التعبير الدقيق عنها بفضل الرياضيات، لا اعتمادا على اللغة العامة، فليس ذلك لان اللغـات العـامة عائمة فحسب، ولكن لان هذه اللغات ذات نزعة جوهرية substantialiste

في حين أن اللغة الرياضية على العكس من ذلك أساس للتفكير بالعلاقات .(11)

ان التفكير الفيزيائي هو بالدرجة الاولى تفكير بالعلاقة لا تفكير في الجوهر من حيث هو شيء في ذاته . وهذا هو الامر الذي يفسر تزايد أهمية الدور الذي تلعبه العلوم الرياضية في الفكر العلمي المعاصر .

لقد عرف الفكر العلمي في تطوره مرحلتين للعلم الرياضي. تمثلت الاولى في اضفاء الصفة العقلانية على الرياضيات ، وقد تم ذلك مع اليونانيين عند الانتقال من الرياضيات التجريبية الى الرياضيات العقلانية. أما المرحلة الثانية، وهي التي يمثلها الفكر العلمي المعاصر، فقد وقع فيها اضفاء الصفة الرياضية على العلوم الفيزيائية. فدور العلوم الرياضية هو الفارق القوي الذي يفصل وجهة نظر الفيلسوف الواقعي عن العلم المعاصر . فغنى المعرفة عند الفيلسوف الواقعي مصدره التصورات التي مرجعها الاشياء المحسوسة، اما العلم المعاصر فان غنى المعرفة فيه مصدره العلاقات. ولا يمثل هذا الامر فرقاً بين هذين المفهومين عن المعرفة فحسب، بل يمثل مرحلتين انتقل الفكر العلمي من أولهما الى ثانيتهما. وقد كون هذا الانتقال مرحلة مهمة من تطور الفكر البشري. يقول بلانشي بهذا الصدد : «هناك عند انتقال الفكر من البنية التصورية الى البنية الرياضية قلب لعلاقات الفكر بموضوعه ولعلاقات المعرفة بالكائن» (12).

لم تعد العلوم الرياضية مجرد لغة تعبر عن علم سابق عليها، ولم تعد بالتالي علما تابعا. فمما يميز العلم المعاصر هو هذه التبعية المتبادلة الموجودة بين العلم الرياضي والعلم الفيزيائي . ومن جهة أخرى فان العلوم الرياضية لم تعد لغة تحيل الى جواهر ثابتة وخالدة. بل أصبحت تحيل فقط الى بناء من العلاقات المحايثة لفعالية الفكر (13).

ومن حيث أن الامر كذلك، فان الفكر العلمي المعاصر الذي يعتمد العلوم الرياضية الى الدرجة التي وصفناها، يعتبر نقدا لجميع المواقف الوثوقية الديكارتية فحسب، بل يربك أيضا الفلسفة النقدية الكنطية، وهذا بالرغم من أن هذه الفلسفة تقدم نفسها كموقف نقدي وذي نزعة نسبية. فالموقف الكنطي يظل في نهاية الامر، بالرغم من سمته النقدية

ونزوعه الى النسبية، موقتا وثوقيا بالنسبة للنزعة الرياضية، وهذا لانه يحيل الى اشياء في ذاتها .

تلك اذن هي نقطة الخلاف الثانية بين «روبير بلانشي» وبين الفلسفة الواقعية التي يمكن ان نرجعها باعتبار المعاصرة الى مايرسون Meyerson . والتي نرجع فصلا عن ذلك الى كل الفلسفات القائلة بأن موضوع العلم هو الاشياء في ذاتها، وهذا بالرغم من الاختلافات الجزئية القائمة بين تلك الفلسفات. فبدلا من أولوية الجوهر كشيء في ذاته تحيلنا فلسفة «روبير بلانشي» الى القول بأولوية العلاقة، وتجعل التفكير العلمي بالدرجة الاولى تفكيرا في العلاقة. ولذلك فانها تأخذ على الفلسفات الواقعية أنها غير قادرة على فهم اهمية دور العلوم الرياضية في الفكر العلمي المعاصر .

هناك من جهة اخرى اعتراضات لروبير بلانشي على الفلسفة الوضعية . وقد تبدو الفلسفة الوضعية نقدا للفلسفة الواقعية . ولكنها لاتصل مع ذلك الى ان تكون مطابقة للعقلانية الرياضية التي يريدها بلانشي، ولا عاكسة لحميقة الفكر العلمي المعاصر. ان الفلسفة الوضعية والفلسفة الواقعية تتبادلان النقد، ولكن نقد كل منهما للاخرى لا يتجاوز في واقع الامر، نقد البنية العليا الميتافيزيقية لها. لذلك فان الحوار الذي يفتحه «روبير بلانشي» مع الفلسفة الوضعية يدور حول نفس الاشكالين اللذين حاور بصددهما الفلسفة الواقعية : ما هو موضوع المعرفة العلمية؟ وما قيمة دور الرياضيات في هذه المعرفة ؟

ان الفلسفة الوضعية اذ تميز بين العين المحسوس وبين المجرد، تختلف في ذلك عن الفلسفة الواقعية . ولكن الصورة التي تأخذ بها هذا التمييز تجعلها تختلف عن العقلانية الرياضية أيضا. فان الواقع بالنسبة للفلسفة الوضعية يظل منطلق العلم الذي يصل الى حقيقته بقدر ما يتخلص من كل نظرة مسبقة عنه، أي بقدر ما يبعد العناصر الذاتية في المعرفة. أما قيمة النظرية الفيزيائية فهي في نظر الوضعيين في قدرتها على التعبير الرمزي عن المعرفة الحاصلة . وهكذا فانّ هذا التمييز المحسوس والمجرد عند الوضعيين لا يحيل في نهاية الامر الا الى تمييز بين الواقع والرمز الذي يعبر به العلم عن هذا الواقع. لذلك ينظر روبير بلانشي الى الفلسفة الوضعية من حيث أنها تحافظ، بالرغم

من الانتقادات التي توجهها الى الفلسفة الواقعية، على نفس منطلقات هذه الفلسفة من حيث أنها لا تختلف عنها في القول بأن موضوع المعرفة العلمية هو الاشياء في ذاتها، وأن ما تقصد المعرفة العلمية معرفته هو القوانين المتعلقة بهذه الاشياء في ذاتها. وهكذا فان الانتقادات الموجهة من طرف روبير بلانشي الى الفلسفة الواقعية ، تبدو في نظره صالحة للاعتراض على الفلسفة الوضعية بدورها. فالفلسفة الوضعيـة لا تفعـل سوى أن ترجع الواقعي الى المحسوس تبعا لنزعة حسية، وأن ترجع المجرد الى الرمزي وفقا لنزعة إسمية . وهي لا تفهم بذلك أن الواقع الذي هو موضوع المعرفة العلمية هو بالدرجة الاولى الموضوع النظري. وليست الكيفيات الحسية الخالصة (14). ان النظرية ليست صورة عن الواقع. ولذلك فان العقلانية الرياضية اذ تدفع عن العلم النظريات من حيث هي صورة لتقبل النظريات من حيث هي تجريد ، تنطلق من أن الواقع المحسوس أساسا. (15)

وبمثل محافظتها على نفس طبيعة موضوع المعرفة العلمية، فان الفلسفة الوضعية تحافظ على نفس نظرة الفلسفة الواقعيـة الـى دور العلوم الرياضية. فالوضعية تنظر الى العلوم الريـاضية في علاقتهـا بالفيزياء كما لـو كانت مجرد رداء خارجي بالنسبة لهذه العلوم، كما أنها تنظر اليها لا من حيث أنهـا علم بالمعنى الحق للكلمة، بل من حيـث هي بالاولى مجرد لغة للعلم. لذلك فان الوضعية تبدو، مثلها في ذلـك مثل الفلسفة الواقعية ، في حاجة الى مراجعة مبادئها لكي تصبح فلسفة العلـم المعـاصر.

وهكذا نرى، اذن، انه ان استطعنا أن نستخلص من انتقـادات «روبير بلانشي» للعقلانية الكلاسيكية صفة موقفه العقلاني من حيـث أنه عقلانيـة قبلية تأخذ القبلي لا بالمعنى المطلق بل بالمعنى الوظيفي ، فـانـنـا يمكن أن نستخلص من نقده للفلسفة الواقعية والفلسفة الوضعية أن هذه العقلانية المعاصرة التي يراها بلانشي مطابقة لتطورات العلـم المعاصرة عقلانية ذات نزعة رياضية .

ـ 3 ـ

لفهم آراء «بلانشي» التي عرضناها في الفقرتين السابقين، لا غنى

لنا عن البحث في موقع هذه الافكار ضمن الفلسفة الفرنسية المعاصرة .
وبهذا الصدد بالذات، يمكننا أن نؤكد منذ البداية بأن فلسفة «روبير بلانشي» لم تكن موقفا فلسفيا منعزلا. انها بعض من تيار فلسفي ساهم عدد من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين في التعبير، وان كان ذلك بصور مختلفة . ان ما يهمنا هنا هو العناصر التى توحد بين مجموع هذا التيار الفلسفي الذي يسم نفسه بالعقلانية، والذي نجد من بين ممثليه «برانشفيك»، «وكونزيت» و «باشلار»، وأخيرا «روبير بلانشي».

أ ـ ان الخاصية الاولى لهذا الموقف العقلاني الجديد هي وعي فلاسفته بالاثر الذي احدثته الثورة العلمية المعاصرة على عدد من المفاهيم التي يستخدمها الخطاب الفلسفي بمثل ما يستخدمها به الخطاب العلمي. وقد أدى هذا الوعي الى شعور الفلاسفة العقلانيين الجدد بأن الموقف العقلاني الكلاسيكي بجميع صوره قد أصبح متجاوزا. ان الثورة العلمية المعاصرة قد أربكت الموقف العقلاني الفطري كما نجده عند ديكارت، كما اربكت بنفس القدر الموقف العقلاني القبلي كما نجده عند كنط. واذ يعي الفلاسفة العقلانيون الجدد بأن الموقف العقلاني الكلاسيكي قد اصبح متجاوزا فانهم ينتقدونه ، ولكن دون ان يجنحوا الى تركه نحو موقف فلسفي مضاد. انهم لا يفعلون سوى ان يحاولوا اقامة موقف عقلاني جديد قد يسمونه ، كما هو الشأن عند باشلار، بكونه عقلانية مطبقة، وقد يصفونه ، كما هو الامر عند بلانشي، بالعقلانية الوظيفية أو بالعقلانية الرياضية. ونتيجة لذلك يظل الموقف العقلاني الجديد صورة أخرى للفلسفات المثالية الكلاسيكية ، وهي صورة حاولت ان تعبر عن ذاتها بكيفية تستفيد فيها من نتائج الثورة العلمية المعاصرة.

ب ـ الخاصية المميزة الثانية هي القول بوظيفية التصورات بدلا من القول بفطريتها أو بقبليتها. وهذا امر لا نجده عند بلانشي وحده ، بل نجده أيضا عند باشلار .

ج ـ يتميز هذا الموقف العقلاني الجديد، من جهة ثالثة، بالانتقادات التي يوجهها الى الفلسفات الواقعية من حيث المفهوم الذي تأخذ به للواقع. وهكذا بدلا من الواقع كمعطى، فان العقلانية التي يأخذ بها روبير بلانشي تقول بالواقع الذي هو نتيجة لاضفاء صفة الموضوعية، أو بالواقع الذي هو نتيجة لبناء عقلاني وتقني .

د ـ الخاصية المميزة الرابعة لهذا التيار الفلسفى هى المكانة التى يحتلها لديه العلم الرياضى . فالعلوم الرياضية ليست مجرد لغة، بل ان العلم المعاصر يفكر بفضل العلوم الرياضية .

هـ ـ يتميز الموقف العقلانى الجديد بالمكانة التى يضع فيها نفسه ضمن الفلسفات المعاصرة . فهو ينتقد في الوقت ذاته تيارات فلسفية ثلاثة متعارضة ، ويريد أن يكون تجاوزا لها جميعا : العقلانية الكلاسيكية ، والواقعية ، والوضعية . وفي انتقاده لهذه التيارات الفلسفية فان الاتجاه العقلانى ، الذي نجد عند بلانشى تعبيرا عنه ، يحاول أن يرتكز على الثورة العلمية المعاصرة مبرزا أن كل الاتجاهات التى ينتقدها لا تمثل الفلسفة المطابقة لعلم، وهادفا الى أن يكون بداته الفلسفة المطابقة لعلم هذا العصر.

تلك أهم المميزات التى يتميز بها الموقف العقلانى المعاصر ضمن الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، والتى نرى أن فلسفة روبير بلانشى تندرج ضمنه. ولقد حاولنا من خلال هذه الخصائص أن نعين موقع فلسفة بلانشى ضمن الفلسفة الفرنسية المعاصرة .

وما بيناه حتى الآن يسمح لنا بالقول بأن العقلانية الرياضية عند بلانشى تندرج ضمن تيار مجدد في الفلسفة المثالية . ولاشك في ان هذا التيار العقلانى اذ يدرك الهوة التى تفصل الفلسفات المثالية الكلاسيكية عن العلم المعاصر يحاول ان يزيل هذه الهوة باقامة موقف جديد . ولكنه اذ ينتقد هذه الفلسفات لا يتجاوز بصورة كاملة كل منطلقاتها الفلسفية . انه ينتقد مثلا مفهوم الواقع عند الفلسفات الواقعية والوضعية، لكى يعوضنا عنه بمفهوم الواقع المبنى أو الواقع الذي هو نتيجة لاضفاء الموضوعية عليه. ولكنه يغفل أن الواقع المبنى في العلم المعاصر لا يلغى الواقع المعطى بل يعتمده. وان هذا الاتجاه من جهة أخرى يعطى قيمة للعلوم الرياضية، غير أن هذا الامر لا ينبغى أن يؤدى بنا الى التقليل الى حدود روبير بلانشى العقلانيات الكلاسيكية، ولكنه يظل ضمن حدود منطلقاتها الاساسية .

الهـــوامـــــش :

1) Robert Blanché : «La science actuelle et le rationalisme» éd. : P.U.F 1967, p. 5.

2) ibid p. 8

3) ibid p. 15

4) Robert Blanché : La science physique et la véalité. Réalisme, positivisme, mathématisme, P.U.F. 1948. p. 181.

5) Voir ibid, p. 17

6) ibid p. 32

7) ibid p. 148

8) ibid p. 150

9) ibid p. 132

10) ibid p. 19

11) ibid p. 19

12) ibid p. 24

13) ibid p. 73

14) ibid p. 123

15) ibid p. 123

قراءة نقدية لرواية اميلشيل

لعناية يحيى

تأتي روايه إيميلشيل كما هو واضح من خلال بعض شخصياتها لتغطية زمنيه تقارب العقدين ، لترسم لنا رؤى مختلفة تتجلى في تعدد شخصياتها بالرغم من انها لم ترسم شخصية اساسية واحدة من بين هذه الشخصيات بقدر ما تطل كل شخصية لها منظورها الخاص انطلاقا من انتمائها الطبقي إن لم نقل انه انطلاقا من الدور الذي تلعبه داخل المجتمع ومن خلال العلاقات التي تربط بعضها ببعض، بالرغم من أن هذه العلاقات بين الشخصيات ليست علاقة واضحة ان لم نقل انها تنعدم أحيانا. لقد كان توقف الكاتب جليا في تصويره لمرحلة من المراحل أي لمرحلة العقدين وبكل دقة وذلك باختياره لشخصيات الرواية وبربطه للعلاقات ما بين هذه الشخصيات أو إعدامها .

الشخصيات :

تتدرج رواية إيميلشيل في رسم شخصياتها بالتدرج من أدناها في الهرم الطبقي وهي مباركة لتتبعها بعباس (مول الفاس) فعقا فمحمد موريغو. لتصل فيما بعد الى الرجل الاول والثاني والثالث . كما أننا من خلال كل شخصية على حدة نتعرف الى علاقاتها والى

الاختلاف في رؤيتهـا لتعلن لنـا صـورة للاختلاط داخل هذا المجتمـع ككل. العـلاقـات العبوديه وعلاقات الراسمـال الاجنبى وما الى ذلك. كمـا هو واضح في علاقـات مبارحه بكل من الرجل الاول والثانى والثالث وكما هى العـلاقة مـا بين الرجل الثانى والمسيو تريانو. بـل انـه يمكننـا القول ان الراوي قد توقف في إيضاح العلاقه وفي ربطها التاريخي اي كيف تمكن الجيو الانتقال الى هذا المنصب، بسبب علاقته الجنسيه مع المسيو وزوجته. بل إنـه اكثر من ذلك قد استطاع ان يرسم لنا التراتبية في هذه العلاقات مـا بين الشخصيات التى اقام بينها علاقه، كمـا هو الحال بالنسبة للعلاقه ما بين مبارحه وفيفـى وزوزو، ثـم العلاقه مـا بين محمـد مورينو والرجال الثلاث، ثم علاقه هؤلاء مـع انوزير أو مع المسيو والعلاقة العسكريه للكولونيل. هذه العلاقـات التدرجيه الفوقية التى لم يتنبه لهـا صاحب مقال (إميلشيل رواية ام خرافة أخلاقية) ولست ادري ما هي الاسس التي بنى عليها النـاقد هذا التقويم وإن كان الاعتقـاد في ذلك لم يكن الا على اسس الربط ما بيـن الحكـائيـة والتـاريخيـة.

أمـا الشخصيات الاخرى الرئيسيه فهي كما تتوالى في الروايه شخصية الصحفى وشخصيه بوشعيب العامل بالخارج، وقد تعمد الراوي تاخير هاتين الشخصيتين لكون الاولى اي شخصيه الصحفى لا عـلاقه لهـا البتة بكـل شخصيات الرواية ولكونها تعكس رؤيه خارجية تحمـل في أعماقها مملكة إميلشيل، حتى لكانها الوحيدة التى تعبر عن طموحات هذه المملكة الداخلية، بل انها قد عكست وبكل صدق كل مـا كـانت تعيشه مملكة إميلشيل بالرغم من إقامتها بنيويورك. إننا نقرا الرواية ونعيد القراءة لنتفحص العلاقة مـا بين هذه الشخصية وشخصيـات الروايه الاخرى، فلا نجـد في كل ذلك من علاقة الا انفصالها عنها تماما أي بعبارة أوضح أن لكل عالمه الخاص، فشخصية الصحفى لا تتجاوز علاقاتها مدينة نيويورك «جينى» و «نادية» وعائلة «جينى» ومـوظـف السفارة وما الى ذلك، اضافة الى علاقات «السادة والارقام» والنقاشات التى دارت ما بينهم أو مـا بينهما. وقد يتساءل متسائل عن كيفيـة إقحام هذه الشخصية في المحاكمة التى كانت بتهمة المشاركة في الانقلاب، الا أن الجواب على هذا التساؤل يمكن استخلاصه من محاولة ربط كل رافض للنظام في مملكة اميلشيل بهذه التهمة الموجهة لكل هؤلاء.

أما الشخصية الأخرى وهي شخصية بوشعيب التي مثلت دور العامل بالخارج، فانها من خلال علاقاتها مع أبناء حيها استطاعت أن تشرح لنا رؤية أبناء هذا الحي الى اوروبا وكيف كانت تطلعاتهم كلهم الى مغادرة مملكة إميلشيل، محاولين في ذلك مقارنة وضعيتهم ووضعية بوشعيب التي تغيرت بسبب إقامته بالخارج، دون انسلاخه الطبقي ودون أن تتغير علاقاته بالرغم من زواجه باجنبية. فقد ظلت علاقات بوشعيب هو هذا المحيط الذي نبع منه، كما أنها ظلت محصورة في الشخصيات التي فارقها لمدة سنوات. وقد يمكننا القول بالاستنتاج، إن اكتشاف أمر بوشعيب ووجود الشخصيات الاخرى بالمحاكمة، كانت تعني علاقات سرية ما بين هذه الشخصيات بل لعل مقولة القاضي الاول قد كان فيها بعض اشارات الى ذلك بسؤاله :

(وما علاقاتك بالمنظمات السرية ؟)

العلاقات ما بين الشخصيات :

من خلال ما تقدم بينا بعضا من العلاقات ما بين شخصيات الرواية، وان كان صاحب مقال «إميلشيل» رواية أم خرافة اخلاقية لم يستطع تحديد هذه الشخصيات بالاساسية والثانوية وانما قصر هذا التحديد في الفارق ما بين محمد مورينو وفيفي بالقول بأن مورينو شخصية اساسية في الرواية بينما فيفي شخصية ثانوية. إلا أننا في الرد على هذا يمكننا القول ومن خلال الرواية ذاتها أن الشخصيات الاساسية كانت هي الشخصيات المجهولة الاسم، بينما الشخصيات الثانوية كانت هي الشخصيات التي اتخذ الراوي لها أسماء، وقد يمكن لصاحبنا ان يطرح سؤالا عن ما سبق أن اشرنا اليه بالشخصيات الارقام، وفي هذا المجال نقول ان هذه الشخصيات لم تظهر الا في عالم الصحفي الشيء الذي دفعنا الى القول بان الصحفي لم تكن له علاقات مع شخصيات الرواية الاخرى، بقدر ما كان له عالمه الخاص سواء بنيويورك او بغيرها من الشخصيات في مملكة إميلشيل.

واذا كانت العلاقات هي علاقات تنفيذ داخل هذه التراثية التي سبق أن أشرنا اليها، فانها في ذات الوقت علاقات مبوعة ما بين الشخصيات التي صنفها صاحب مقال «إميلشيل» رواية أم خرافة

أخلاقية، بالشخصيات الثانوية، من هنا كانت فيفي وزوزو، وغيرهما أي كل هذه الشخصيات ذات العلاقة الجنسية مع الشخصيات الاولى والثانية والثالثة ومن بينها شخصية المسيو تريانو علاقة ثانوية، لكون دورها لم يكن الا لابراز كيفية الوصول الى ادارة نادي البحر الابيض المتوسط. كما أن شخصية عباس «مول الفاس» وان كان دورها بارزا في الرواية أو كان اعتبارها ذات دور رئيسي، فانه في حقيقة الامر لم يكن كذلك، وانما يمكن اعتباره دورا شبه رئيسي، لانه لم يكن في في حقيقة الامر الا لكشف علاقة الجنس ما بين شخصية تريانو وشخصية الرجل الثاني، بالاضافة الى ما يمكن اعتباره بالقدرة الجنسية ودورها في امكانية الوصول الى بعض الادارات المتعلقة بالاجانب من أمثال تريانو .

وهكذا يمكننا استخلاص العلاقات في رواية إيميلشيل وفي ترابطها داخل المملكة بالخارج سواء أكان هذا الارتباط بالرأسمال الموجود بها داخليا أو في شخصيات الرواية التي جاءت شخصية بوشعيب لتعبر عنها، أي بعبارة أخرى أن العلاقات لم تبق محدودة في الداخل فقط بقدر ما حاولت تعميم هذه العلاقة وربطها بعضا ببعض، لتشكل وحدة فنية غير متجزئة ومندمجة في اطارها الكلي والشامل، سواء أكان ذلك ما بين الشخصيات الثانوية أو الرئيسية . هذه الوحدة ، وهذا الاندماج الذي اتضح في المحاكمة ذاتها، والتي كشفت فيها فيفي كشخصية ثانوية في الرواية عن حقيقة هذه المحاكمة، وذلك لكونها متهمة فقط لكونها كانت لها علاقة مع الشخصية الاولى أو مع الرجل الاول. بل أكثر من ذلك نجد أن الكشف، في الحقيقة، لم يكن الا كشفا عن اللعبة في ذاتها أو المحاكمة المهزلة ، والتي أصبح القاضي الاول فيها متهما بذاته لكونه لم يحترم قواعد اللعبة، فهلا لصاحب مقال إميلشيل رواية أم خرافة أخلاقية أن يرى هذا الترابط وان يرى هذه القواعد. ان تقويمها بالخرافة الاخلاقية لم يكن بالنسبة لصاحبنا الا لكونها كانت تتعثر ما بين الحكائية والتاريخية . الا أننا في هذا الصدد لا نريد تقويم الجانب الحكائي أو الفني في الرواية أثناء عرضنا للعلاقات ، ولكننا سنحاول التصدي لهذا الجانب في آنه.

الرؤيــة الداخلية لشخصية «عقـا»، هذه الرؤيــة التي يلخصها سعيد علوش في مقــولــة رياضية بسيطــة :

رجــل مســالم = 0

امــرأة عــالــة = 0

طفــل بالشــارع = 0

ان هذه المقولة التي يستخلصها عقا ليست في الواقع الا استخلاصا للحرب الدائرة في جنوب مملكة إيميلشيل، الشيء الذي يوضح الاختلاف الجزئي في الرؤية مــا بين شخصيه «مباركة» و شخصيه «عقا» وذلــك لكون هذا الاخير يرتبط بالجيش وبالحرب الدائرة في الجنوب .

ننتقل مع الراوي من هذه الرؤية الواحديــة الجــانب الى رؤيــة آخرى تعددية في شخصية «الرجل الاول»، هذه التعددية التي تجلت في مقتل هذا الرجل أو في انتحاره بالأدق وذلك من خلال التناقص الداخلي الذي لــم يكن في حقيقة الامر الا نتيجة لصراع داخلي ونتيجة للتمرد والعصيان ما اتضح في الحديث الداخلي لهذه الشخصية .

– تقتله كما قتلت العديد من أمثاله .... وأقفلت الباب وأشعلــت النار طالقا رصاصة على رأسك في نفس الآن لتخترق رأسك معلنة عن النهاية المأساوية التي قتلتها بداخلك» ص 58 .

وهكذا يمكننا لحاظ الرؤية الازدواجية في شخصية الرجل الاول والتي كانت سببا من أسباب نهايته وذلك لان الصراع الداخلي لهــذه الشخصية لم يكن في حقيقة الامر الا صراعا ما بين هاتين الرؤيتــين المزدوجتين بالداخل الرؤية الاولى التي يمكن اعتبارها رؤية لا تتجاوز القتل والاعتيالات كما هو مصرح به من خلال الحديث الداخلي لهــذه الشخصية «كما قتلت العديد من أمثاله»، والرؤية الثانية وهي التي يمكن اعتبارها «بالرؤية الندمية» أو «بالرؤية الندمية» أو «رؤية الندم» التي شكلت عقدة أدت الى الانتحار لدى هذه الشخصية .

ثم الرجل الثاني وقد يمكننا أن نستخلص الرؤية الازدواجية لديه كذلك من خلال علاقاته مع «المسيو تريانو» من جهة ومع عباس مــول الفاس من جهة ثانية، ذلك لان هذه العلاقة الجنسية في ذاتها التي أخذته

الى هذا المنصب الاداري الذي يحتله دفعته في نفس الوقت الى محاولة التملص من «المسيو تريانو» الذي يتضح أنه كان هو السفير البريطانى في «مملكة إيميلشيل». ان هذه الازدواجية في رؤية الرجل الثانى لم تكن ازدواجية في الرؤية فقط بقدر ما كانت ازدواجية في الشخصية كذلك ، فهو الشخص الذي عرف متزوجا بالمسيو تريانو وزوجته ولكنه في ذات الوقت الشخص الذي يحاول التملص من هذه العلاقة لكونه لا يريد الظهور بهذا المظهر أمام الآخرين.

نصل مع الرواية الى الرجل الثالث لنرى ان الرؤية مقصورة على الجيش وعلى الحروب والثورات وما الى ذلك، أي أن الرؤية مقصورة على المعاينة وعلى المشاكل الذي يمكن ان تسببها هذه المعاينة في الحروب التى فرضت عليه فرضا ومن هنا كانت مقولاته في الحروب وفي القيادات الحربية . وكانت عودته بالذاكرة الى «النكتة والتقشبية» التى فارقها بالشاطئ، والتى غادرها من شمال مملكة إيميلشيل الى جنوبها حيث الصراع الدائر الذي لن يفيد الا القائد العسكري، وذلك لان الحرب كما صورها لا يكسبها ولا يخسرها الا القائد ، بينما البسطاء من الجنود فان دورهم يبقى محدودا في التنفيذ وبعبارة أكثر وضوحا فان الرؤية في الفصل الخاص بالرجل الثالث تبقى غير واضحة، بينما يمكن استخلاصها من خلال علاقات هذه الشخصية مع الشخصيات الاخرى . خاصة اذا ما نحن قلبنا الصفحات الى الصفحة الثانية والاربعين لنرى ما هى رؤيته من خلال علاقاته .

قال الرجل الثالث :

ـ النساء للرجال والرجال للنساء، الشيوعية أمون في نسائنا على أن تكون في بلدنا .

الرجل الاول :

ـ أنت هو هو كما أعرفك دائما شيوعى في الجنس فقط .

الرجل الثالث :

ـ في الجنس والعقل كذلك .

الرؤية الواحدية والرؤية التعددية في رواية إميلشيل :

الملاحظ من خلال عرضنا السابق للشخصيات ومن خلال ربط علائقها أن هناك علاقات منعدمة وعلاقات قائمة، كما سبق تصنيفها ، الشيء الذي يفيدنا في أن الرؤية يمكن تصنيفها كذلك عبر هذه العلاقات ما بين الشخصيات، وان كانت في حقيقة الامر لا يمكن أن تصنف بهذا الشكل وذلك لاختلاف العوالم الفردية لكل الشخصيات، وهنا على سبيل المثال يمكننا تصنيف الرؤية في بدايات الرواية ما بين رؤية «مباركة» الرؤية المحدودة الجانب والممثلة لرؤية عبودية لا تزال تتعايش أو بالادق تعايش مجتمعنا اختلطت فيه أنماط الانتاج كما هو واضح من الرواية في ذاتها. اضافة الى رؤية كل من عباس «مول الفاس» وعقا الذي يعتبر عبارة عن خادم كذلك لكن بطريقة جديدة تختلف عن وضعية «مباركة» بل انه يمكننا المقارنة ما بين الشخصيتين «مباركة» و «عقا» لكونهما يقومان بنفس الدور، لكن مع اختلاف في الاعتبار وذلك لكون الاولى تعتبر «عبدة» او «خادم» بالمفهوم القديم للكلمة بينما الثاني اي «عقا» يعتبر خادما بالمفهوم العسكري هذا بالطبع مع اختلاف الرؤية. فاذا كانت مباركة تنظر الى ماضيها من أجل إبداء رؤيتها فان «عقا» كذلك يلجأ الى هذا الماضي من أجل تحديد هذه الرؤية ، التي نجد فيها نوعا من المقابلة ما بين الشخصيتين ، تقول في حديث داخلي :

لا أحد يمنحك الاعتبار، لكنهم يأكلون طبيخك، يرتدون غسيلك ووحدك من يضحك الابناء ويلاعبهم ويحكي لهم الحكاية الطريفة .

وفي هذا قد نجد مقابلة لشخصية عقا في حديث داخلي :

الدنيا حظوظ، هكذا يقولون، واخذك بعدها الكولونيل لتعمل في منزله. ومن يومها كانت البلانطو عقا، تعمل بالحديقة والمطبخ والسوق والثكنة .

هكذا نجد اننا من خلال مقطع عمودي لحديث كلا الشخصيتين نجد أن هناك مقابلة بينهما، بالرغم من اختلاف المكانة ما بينهما، وبالرغم من اختلاف دور كل شخصية منهما، بل بالرغم من اختلاف التاريخ الشخصي لكل شخصية على حدة، خاصة اذا ما أخذنا بعين الاعتبار

فمن وراء هذا الحوار نستشف الرؤية الازدواجيـة في شخصيـة الرجل الثالث كذلك، ونظن أن في ذلك غنى عن التفسير والشرح.

أما اذا انتقلنـا الى شخصية الصحفي فاننا نجـد أن الـرؤيـة الواحدية الجانب كثيرا ما طبعت هذه الشخصية وذلك بترداد كلمـات معينة تجلت في الحقـد الطبقي، ومعتقلي الراي، وما اليهـا، الشيء الذي جعل كل الممارسات اليومية لهذه الشخصية تقوم على هـذا الاســاس، بالرغم من العلاقات التي سبق أن اشرنا اليها آنفـا، وذلك لكونهـا لا تسقط كلهـا الا ضمن هذا المجال، بالرغم من النقاشات التي اثارها الراوي عبر شخصية الصحفي سواء في القول بالنضال العلوي والسفلي أو في القول بالقفز من أقصى اليســار الى اقصى اليمين والعكس غيـر صحيح، وما اليها من الاقوال، التي كانت لا تمثل في الحقيقة الا آراءا لمثقفين يريدون الخلاص «لمملكة إيميلشيل». بل انه يمكننا القول أن الاعتقاد في الرؤية لدى الصحفي كان اعتقادا على الرمز، ذلك أن العملية التيكانت للاستعراض في نيويورك لم تكن في الحقيقة تحمل الا رمز الا عتمالات الداخلية التي عانى منها المثقفون طوال العقدين اللذين حاولت الروايـة تغطيتهمـا .

أمـا الرؤيـة الاخرى وهي رؤية بوشعيب العامل، فقد سبق أن رأيناها من خلال علاقات هاته الشخصية مع ابناء الحي وكيف كـانت تطمح الى محاولة أخذ كل هؤلاء العاطلين الى الخارج بمحاولة الحصول لهم على جواز سفر يمكنهم من مغادرة «مملكة إيميلشيل» بالرغم من ان كل هذه الاقوال لم تكن على لسـان هذه الشخصية وانما كـانت عـلى لسـان الشخصيات الاخرى التي لها علاقة مع بوشعيب، بل انه يمكننا القول أن رؤية بوشعيب لم تكن في الواقـع الا محاولـة للوصـول الـى التقدم والحضارة التي عاينها بالخارج ومن أجل إلحاق المملكة بهـذه الحضارة الاوروبية التي اعتبرها مثالا بالنسبة اليه، يدلنا في ذلك كونه استطاع من خلال تجربته بأوروبا أن يفوق مستواه الثقافي كما تـدل على ذلك مقولة القاضي الاول بالنسبة للتهمة التي الصقت به .

القاضي الاول : انك تعرف اشياء تزيد عن حدود علمك كعامل

المتهم الثامن : قرأت في المدرسة الى حدود الباكالوريا

القاضى الاول : خســارة فيك التعليم

المتهم الثامن : وانا لست نادمــا عليه.

اننــا من خلال قراءتنا الواحدية لهاته الرؤى بالرغم من اعفالنا لرؤية محمد مورينو التى هي في حقيقة الامر لا تزيد عن كونها رؤيــة استغلالية لكل هؤلاء البحارة الذين يشتغلــون في الصيـــد مع هــذه الشخصية ، قد نخلص الى أن وضعية الازدواجية في شخصيات كل من الرجل الاول والثاني والثالث هى الدافع الاساسى بهم الى هذا الرفض الذي نتج مؤخرا بسبب كل ما سبق ان اشرنا اليه. كمــا أن جــانب جانب الرفض لدى شخصية بوشعيب لم يكن في حقيقة الامر الا هــذا التطلع الى الغرب، بينمــا هو في شخصية محمد مورينو هذه العــلاقــة المفروضة عليه فرضا والتى ساقته في النهاية الى ان يكون منهما من بين المتهمين في الانقلاب ضد نظام مملكة «إيميلشيل».

الــرؤيــه الــتـركيبيــة في روايــه «إيميلشيل» :

أشرنا من خلال قراءتنا للرؤية الواحدية والرؤية الازدواجية ومن خلال تكوين الشخصيات وعلاقاتها الى العالم الموحــد للــرواية والــى الترابط العضوي الذي يجمع هذه الشخصيات في بناء روائى موحد يتحدد في اطاره الزمنى الذي آراده له الرواي، بالرغم من أن هذه العلاقات لاتحدد بالضبط ضمن هذا الاطار التاريخى، أي بعبارة أوضح اننــا لا نعــرف تاريخ بدايات هذه العلاقات التى وجدت ما بين شخصيات الرواية اما بحكم مصالح معينة واما بحكم الالتقاء في شىء موحد لهذه العلاقــات كمــا هو الحال مثلا بالنسبة للرجال الثلاث وكما هو الحال بالنسبة للرجل الثانى وعلاقته بعباس «مول الفاس» فالعلاقة ما بين الرجال الثلاث تحدد في كونهم يجمعون على شيوعية الجنس كما هو واضح من خــلال علاقاتهم، بينمــا هى بالنسبة لعباس مول الفاس تتحدد في الجنس مع المسيو تريانو وزوجته والرجل الثانى، بالاضــافة الى عــلاقة مبــاركة كخادمة مع الرجال الثلاث وعلاقة الرجل الثالث بعقــا . فهكــذا كــانت العلاقات تترابط فيما بينها لتكون لنــا وحدة عالم الرواية التى كان منها كذلك محمد مورينو وعلاقته بالرجل الثالث، أي أننا نجد أنفسنا ضمن عــالم الرواية في البداية ولغاية شخصية الرجل الثالث أمام هذه التراتبية

التي سبق أن سطرناها والتي تختلف تمام الاختلاف عن العلاقة في الجزء الاخير من الرواية ، فاذا كانت العلاقات تتراتب على هذا النحو في الجزء الاول، فانها في الجزء الثاني تتحدد في علاقات لا تتجاوز حدود الصداقة والتعارف خاصة بالنسبة للصحفي ولبوشعيب الشيء الذي يوحي لنا بأن العلاقات الادارية داخل مملكة إيميلشيل هي على هذا النحو، بينما هي العلاقات في المهن الحرة على العكس من ذلك اضافة الى أن علاقات بوشعيب ظلت محدودة في علاقات بالخارج لا نرى لها أثرا وان كان هذا الاثر يتضح في احدى مقولات أحد أصدقائه :

«واليوم ها هو بوشعيب يتوجه لحرب خفية وبادرة بمناجم ألمانيا لتأتي المعادن مصنعة وبعلامات ماركات مسجلة تحمل اسم كروب ونوبل باستثناء اسم بوشعيب». (ص 108).

هذه المقولة التي لا يقابلها في حقيقة الامر الا مقولة أخرى كانت تحمل حديثا داخليا للرجل الثالث في الحرب الدائرة في جنوب المملكة :

«كم من الجنرالات ربحوا الحرب وهم لم يغادروا مكاتبهم، وكم من الجند ماتوا أو ربحوا الحرب ولا احد يتحدث عنهم حتى ب (هذا قبر الجندي المجهول.») (ص 80).

ان المقابلة العمودية ما بين هاتين المقولتين لتأخذنا الى القول ان الرؤية التركيبية في رواية إيميلشيل، كانت رؤية هادفة ورؤية تتوحد شخصيات هذه الرواية بالرغم من اشارتنا سابقا الى كون هذه الرؤية كانت تختلف ما بين رؤية ازدواجية ورؤية واحدية. مع الفارق الذي أشرنا اليه في الاختلاف ما بين رؤية بوشعيب ورؤية الرجل الثالث وذلك بكون الاول ذو رؤية واحدية بينما الثاني ذو رؤية مزدوجة تجلت في شرحنا لها أو اشارتنا لها سابقا.

أما الجزء الثاني من الرواية فيتجلى في كون الشخصيات الاخرى لا ترتبط في علاقاتها المباشرة مع كل شخصيات الرواية في الجزء الاول منها ومن كون كل من الشخصيات الاخيرة بما فيها القاضي له عالمه الخاص، اللهم الا من بعض علاقات ثانوية تجمع بينهم أي ما بين هذين العالمين وبطريقة غير مباشرة الشيء الذي يوحي لنا وبطريقة فنية كيف أن المحاكمة لم تكن اعتباطا وانما كانت لكون هذه العلاقة ارتبطت ما

بين هذين العالمين على هذا النحو الاعتباطي بالرغم من عدم الالتقـاء بينهما. وبالرغم من أن المحاكمة ذاتها لم نكشف عن هذه العلاقة، الشيء الذي يفيدنا في أن توريط الصحفي في هذه المحاكمة لم يكن الا لغرض التخلص من شخصيته التي لعبت دورا في الكشف عن مملكة إيميلشيل بإخراج بسبب حقده الطبقي الواضح وبحكم الاعتقالات التي ظل يحتملها طيلة العقدين، وهكذا نجحت الرواية في الربط ما بين ما أسماه صاحب مقال «إيميلشيل» رواية أم خرافة أخلاقية في الربط التاريخي والروائي دون أن تتنبه صاحب المقال لذلك.

ان الربط التاريخي للرواية لا يتضح من خلال علاقات الشخصيات بقدر ما يتضح من خلال الحوار الداخلي للشخصيات، خاصة منها شخصية الصحفي الشيء الذي يفيدنا من ان أحداث الرواية، ليست أحداثا خاصة بالعقدين ككل،، ذلك انه ليس علينا ربط الرواية بالأحداث الواقعية كما حاول السيد ابراهيم الخطيب فهمها، بل ان الرواية في حقيقة الامر لاتتوقف عند تاريخ معين بالضبط يراد به فهم واقعة معينة، بقدر ما هي انتاج فني يحاول تصوير ما يريد الراوي تصويره . بل انه يمكن التساؤل عن امكانية تفسير أو شرح هذا القول فيما اذا نحن تتبعنا المنهج الذي سـار عليه السيد ابراهيم الخطيب :

قالت فيفي :

انـك لقـرد وحتى اخطأ طريقه بالمدينة.

فهل كان معنى ذلك العوده بالرواية الى قرون خلت والى أصـل الانسـان ؟

الجانـب الفني في روايـة «إيميلشيل» :

السمات الاساسية التي طبعت رواية «إيميلشيل» هي خروجهـا عن الطابع المألوف ، طابع الرد وطابع الاسترسال، واقتصارها علـى التعريف بالشخصيات وان كانت احدى روايات نجيب محفوظ قد سبقتها الى ذلك أو احدى روايات برناردشو وغيرها من الروايات الاوربية. ذلك أن هذا الفن كمـا هو متفق عليه ليس فنا غربيا أصيلا بقدر ما هو فن أدبي مقتبس عن الغرب. الا أن هذا لا يمنع من كون هذه الرواية وكما يجب اعتبارها رواية تحمل هذا الطابع الهادف ، رواية يمكن اعتبارها

رواية تصويرية ، تعكس احداثا داخلية وترابطا في ذات الوقت لتحمل رؤية خارجية. بالرغم من انها لا تكشف عن طبيعه التناقضات الداخليه الا الماما أو تلميحا، لكنها في ذات الوقت ومن الناحية الفنيه استطاعت أن تضع القوالب واللبنات لشخصياتها الاساسية بالترابط مع شخصياتها الثانوية وبالشكل الذي حاوله الراوي، في توضيح العلاقة التراتبية التى أشرنا اليها آنفا، وفي شكل المقابلة العمودية ما بين مقولات بعض الشخصيات كما اشرنا كذلك ، هذا بالاضافة الى استخدام الرمز أحيانا وبالرغم من أن هذا الرمز لم يكن في حقيقه الامر الا رمزا للتعبير عن الواقع كما رأيناه في اخراج الكبد وقطع الزائدة الدوديه وما الى ذلك الكلمات التى ظلت غامضة ومبهمة بالنسبة للبعض في هذه الرواية .

الا أن كل هذا شكل في حقيقة الامر هالة فنية بالنسبة للرواية، أضاف الى فنيتها في اختيار الشخصيات، بل في اختيار اسمائهم، كما هو الحال بالنسبة «لمباركة» وعباس «مول انفاس» و «عقا» فنية اخرى جعلتها تتميز على سابقاتها من الروايات بهذا الطابع الفنى العام. فنحن عندما نقف على أسماء الشخصيات الموضوعة تحت عناوين، نجد أن الاسماء في ذاتها وضعت لتناسب الشخصيات ولتؤخذ من تاريخ الاسماء كما هو معروف ، فعلى سبيل المثال الاسم «مباركة» كثيرا ما اشتهرت به الخادمات ثم بعده عباس «مول الفاس»، وهذه الميزة التى يميزه بها الراوي ليست في حقيقة الامر الا لتمييزه بالصلابة والقوة ومن هنا كان تمييزه «مول الفاس» دليلا على قدرته ومكانته في الجنس. بينما هو محمد موريلو، هذا الذي جده من البرتغال رمز للاستغلال وللاحتلال البرتغالى الذى وقفت في وجهه لالا زهرة. هذا المثل الذي اتخذه الراوي رمزا للدفاع عن مملكة «إميلشيل» ضد كل اجنبى، بل انه يمكننا القول في أن الراوي قد أبدع في اعتبار دفن هذه المرأة دفنت واقفة وفي كونها تنام واحدى عيناها مفتوحة وفي حوارها الداخلى اثناء انتحار الرجل الاول.

أما اذا أخذنا الرواية الانشائية فاننا لا نرى الراوي الا أحيانا ذلك أن الجانب التصويري أو الوصفى لا يأتينا الا من خلال شخصيات الرواية ذاتها. أي بعبارة أخرى التوقف الزمنى أو التوقف في أحداث الرواية وحركيتها لا يأتى معروضا عليها من طرف الراوى بقدر ما نراه ونستشعره من خلال شخصيات الروايه ومن أجل أن لا تكون الرؤية

الداخلية للشخصيات رؤية خارجية ومفروضة كذلك، وقد يتضح هذا أكثر اذا ما نحن وقفنا عند شخصية لالا زهرة. بالرغم من أنه كان من الممكن التذرع وراء هذه الشخصية من أجل ان يفرض الراوي ذاته . ان هذا النوع من الاسلوب الذي استخدم في رواية «إيميلشيل» قد سهل الجانب الوصفي ، كما سهل الانتقال الزمني في الوصف ذاته وأقول الانتقال الزمني، ليس بصدد أحداث الرواية ذاتها، ولكن بصدد الشخصيات وتاريخها ورؤيتها، فأحداث الرواية كما سبق أن أشرت متوقف تماما، ليبقى السرد السريع ، للوصول الى المقارنة ما بين الزمن الماضي والزمن الحاضر بين تاريخ الشخصية ذاتها .

ان الخلاصة التي يمكننا ان نستخلصها من خلال رواية «إميلشيل» هي أنها استطاعت التوفيق ما بين العديد من الرؤى، الواحدية منها والازدواجية، كما استطاعت أن ترسم لنا وبكل دقة الملابسات التى أحاطت بمملكة «إميلشيل»، وأن تحدد لنا شخصياتها، وتحدد الاساسي منها بالاول والثاني والثالث وما الى ذلك كما سبقت الاشارة ، بينما الثانوي بتحديده بأسماء كانت للدلالة أكثر منها لتحديد الاسماء، اضافه الى وضعها ضمن الاطار الروائي الهادف ، ودون أن يفرض عليها الراوي رؤيـة خارجية .

محاولة فحص تاريخ مقلوب

أحمد هناوى

باغتنى بعد مغيب الشمس
استدعى شجونى
ورشنى بحفنتى ملح وغاب
رش عيونى
وقادنى الى سراديب سجونى
وكنت من نورى طويت باكيا سجادتى
مبسملا ...
محوقلا ..
أهم في براءة
بفحص تاريخي المكتوب
في غيبة الشعوب
ومجدي المقلوب !

باعتني الملعون
في ليلة مقرورة
مقرورة بلا نهاية ولا حدود
ضاربة في التيه والقتامة، القبور
بكى صغيري الرضاب
ولم يجاور عمره المنهور
ودارت الارض اليباب
الارض دارت دورتين
« لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر
لا الليل سابق النهار»
والفلك سابح بلا أشرعة
أرهقه الدوار
ترصده العواصف الهوج
تلاقيه يتيما أعزلا
في زمن القحط ، العراء ، الزمهرير !
وفي الزوايا انتشل الرعب رداءه ونام
واستبق الباب زئير البرد نائحا
يتبعه فحيح قاطرة
يقذفها الجوع الى نهاية الدنيا
ويبدو فارس الهزيمة المذعور
أصفر العيون
وخائفا مسعور

ممتشقا من غمده سيف مصب

وصاح ، صاح ..

كأنه ممثل مهرج مبتدىء مغرور :

« انى أرى الرؤوس أينعت

وحان قطفها

واننى صاحبها »

أحمد هناوى

أربعة وجوه لامرأة واحدة

توفيقي بلعيد

مرفوعة الى «ل. ن.»

[البورجوازية لا تفسد علينا لقمة العيش فقط، ولكنها تفسد، كذلك، علاقاتنا العاطفية، والانسانية بشكل عام....]

عبد العزيز عانف

الوجه الاول :

حركت رأسها وابتسمت له في براءة :

أشرق الافق ببرق الآمال العالقة والذاكرة . غنت ساقية وهي تشق طريقها بين الشوك والصخر. قبلت زهرة رفيقتها وتمايلت مع النسيم في دلال. اتشح الندى برداء من شعاع القمر. تمايلت السنابل وهي تنشد مقطوعة البيادر القادمة مع الصيف الآتي رغم قلة الامطار..

نظرت في عينيه الحزينتين :

عانقها دفء الليالي الحالمات بالفجر ومواسيم الحصاد. اكتشفت عظمة البحر ومهابة السكون الذى يغلفه ويمتد في شموخ الى مشارف

الأماني الصعبة، نائما في رزانة على حافة الأفق وعميقا بين الاصداف.
أطلت حكايا قديمة معيدة لذاكرتها قصة الانسان الصامد رغم الفقر والقهر. تردد في داخلها صوت شبيه بمعزوفة الأغاني في قلب المعابد القديمة، فانتشت لكونها بجانبه...

شد على يدها بدفء.. شدت على يده في حرارة :

امتد حديث الالفة بين الريح الآتية من الايام العصيبه وبين الغابة التى انهكتها الفؤوس المتعددة. عانقت الخلجان المتمرسات بالمد والجزر اندفاع الموج في حنان . تفرع ماء الساقية في شكل السنة حنونه تداوي شقوق تربة ركبها اليأس والجفاف. امتد شعاع معانقا قطرة ندى في قلب وردة حمراء، فسجلت الطبيعة ميلاد جنين شمسي يعصب بالعزم والتحدى جبينه ومن عينيه تمتد السواقى والانهار مرتلة لغة الغابات والرياح والامطار...

تنهد وهو يضمها اليه، فقالت مع نفسها :

[انه حبيبي . . .

رغم الفقر الذى يكبل منه الجوانح / رغم القهر الذي يسد في وجهه المنافذ / رغم العهر الذى يبغى تلطيخ براءة الورد في شفتيه / رغم كل الذي فيه... فهو حبيبي...]

تمسحت برأسها، في الشعر القصير، على ذقنه. دفنت وجهها راسمة قبلة ـ كأيقونة العذراء ـ على صدره العارى... أحاطت بذراعها خصره وسارا بين شوارع المدينة :

نسيت أنها غريبة في هذه الشوارع. أحس أن أفواج الغرباء وكل أحياء العالم البئيسة تسير معه الآن على الرصيف وأنه رغم فقره يملك قلبا يسنده في محنته وامرأة تجمع أشتات ذاته المتعبة من الرحيل عبر المرافىء المتعددة ...

اندست فيه أكثر وهما يصعدان الحافلة :

أحسا داخل الزحام، وبطريقة عميقة جدا، انهما من هؤلاء الذين

يعودون لبيوتهم ـ بعد يوم من الكدح ـ بلقمة جافة وبسمة يابسة وأمل في غـد مشـرق...

الـوجـــــه الثـــانـــي :

أخذتها الوظيفة الى زحمة المدينة... امتدت الأصباغ لأناملهـا الاوتار، والمساحيق لوجهها الطفل... تلطخت بسمتها بأحمر الشفاه.. تعطرت ومن قبل كانت هى الوردة والعطر :

اكتأب الأفق الورديفيداخلها. جفت الساقية التى كانت تـروي جذور الأمل في تربتها العذراء. ذبل الزهر في ربيعها الصبي. عم الخميلة الشوك والجفاف. صهلت الخيول معلنة ان البيادر خالية من القمح هذا العـام...

وقفشاعر، في مكان ما من ارضنا الطيبة، بعد أن رمـاه الحقـل منهوك القوى، وهو ينشد تحت شرفة حبيبته :

« أختمى ساحة الصـدر بالشمـع

ضعى القطـران فوق قمـة النهـد

واتركى الحب لصيـف سيـأتـى

مدي الجسور لحلم سيضيء وجه الوطن

فأنا لا أبحث، فيك، عن الانثى ـ البكاره

عن البكاره ـ الطهاره

عن الطهاره ـ الـــدم

لا أبحث عن جسد يتقـن الشهوة والعقم

لا أبحث عن شفـاه مطلية بالأحمـر

وتحت الأحمر يكمن القبيح والسـم

أبحث عن وطن خالي من التشرد والهم

أبحث عن أنثى تتقن تحطيم حدود النفي والوهم... » (1)

لم تصل الكلمات الى أذنيها، كانت تعيد شريط أيامها القلية في عملها الجديد... كانت سابحة في بحر الهواجس :

[زميلتي في العمل تستفيد من شبابها.. تجمع الورود للأيـــام اليابسة والليالى البرادة الآتية... و «عبد الغني» في عينيه شيء كالحلم الأزرق يلفنى، يحرك الضياء في داخلى وأحس انى قد أكون في غدي القريب زهرة في شرفته او عطرا يلف كالشال عنقه.. وقد أصير - من يدري - حديقته ... وشفاه الزبائن بألف ثوب شفاف تزيننى ... الكلمـات تلهج باسمى ذرعانى، والعيون من ثوبى الابيض تجردني... عـالـم من الروعة يجلبني : المنازل الفخمة، السيارات الفارهة، الليالى الزرقاء، الالقاب السامية، أرصدة في البنك المركزي ...

وهو ماذا لديه ؟!

خبز يابس بماء الصبر يمضغه وحجرة كالحجر تكدست عيهـــا أوراقه ورغـم الحريق لا يريد أن ينفض من النار يده، وحين، عن عالم النجوم، أحدثه، يقول بان النسر يرفض أن ينجو هاربا بذاته وعالم من الفقر والقهر بالآخريـن يجمعـه ...

أحبـــه !؟!

ألأجـل القيـود أحبـه !؟

حائرة أنا بين طريق الورد الذى أموت فيه وأعشقه وبين درب الشوك والسلاسل الذى مع الرفاق يسلكه ...

أحبــــه !؟!

لست أدري إن كنت فعلا أحبـه.]

الـــوجـــه الثـــالـــث :

أغرق أنامله في شعرها وأخذ يردد على مسمعها مقطعا من أغنيـة كانت تربطهما بخيط رغيع من الأعمـاق :

« يداك فوق جبينى تـاجـان من كبـريـاء

اذا انحنيت انحنى تـل وضـاعت سمـاء

ولـم أعـد جديـرا بقبلـة أو دعـاء

والبـاب يوصـد دونـي...» (2)

تـاهـت في عـالـم عينيـه الحـزينتيـن :

لفها برد ليال مليئة بالشك والصقيع. هزهـا رعب يحبـس في حناجر الأماني لحن الأغاني القادمة مع الصبح.. أطلت الظنون تهيج في داخلها الخوف من هذا الذي لا يملك قوت يومه ولا يريد عن الفجر بديلا، والمعتقلات تتعقبه ومراكز الشرطة تطالبه بإثبات الحضور.. ممنوع حتى من السفر بدون إشعار ـ الجهات المتخصصة في ـ قص أجنحة النسور..

تنهد وهو ينظر للأفق البعيد، يترقب شيئا لابـد سيكـون .. سيكون رغم القهر وظلام السجون، رغم البطش والظنون ...

نظرت لأصابعه المغروسـة في تربـة هذه الأرض.. لخطـواتـه المشتعلات بالمسافات.. فقالت لنفسها : (ما هذا الذي كنت أحلم في أمسي به : الفقر يكبله ويسد في وجهه المنافذ التى تطل على الورد والماء الزلال.. وغدى معه!؟ بل اين غده ؟! من ذا الذي يضمـن لي أن الأيـام ستنصفه ... ما هذا الذي كنت آمله : لا بيت لديه.. لا رصيد ـ في البنك ـ يحميني اذ أنا في زحمة الأحداث فقدته ...

ومشاكله ! ما اكثرها مشاكله، آه ليتني ما كنت عرفته ...

أحبـه !؟! ما ظننت أني يوما أحببته...)

تفحص وجهها الذي أصبح بشعا بالمساحيق الرخيصة، حاول أن يقرأ ما وراء هذا القناع من الأصباغ ،

ركـز عينيـه في دنيـا عينيهـا :

قارب يهزه الموج والبحر يمتد حتى الأفق في صمت رهيب .. الصقيع بدأ يخنق جزائر الدفء في قلب وردة لم تتمم دورة الربيع بعد.. أوراق الأشجار الخضراء غزاها اصفرار غريب قبل حلول فصل الخريف.. الجثة تلفها الدود والصديد وهي تسير متأنقة في شوارع المدينة والمدينة لا تحس بالنتانة التى تملأ جوا كل ما فيه يباع حتى العواطف والمبادىء

.. الحيرة مدت ضوءا باردا مهزوزا وأشد بساعد من ظلمة الدهاليـــز والزنازن التى تضم الرفاق والصحاب والأحباب...

نظرت اليه. أحسست بان عينيه تعريانهــا من قشــور الزيــف والادعاء، فقهقهت لكي تخفي ما يجول في خاطرها من هواجس مريضة :

فتحت جمجمة فكيها فطالعته شواهد مقبرة ترقص فيها الهيــاكل العظيمة. أطل من قلب مستنقع، (متختر بالقيح والنفايات) تمساح عجوز يعرض أسنانه المسوسة المتعفنة ببقايا لحم الضحايا. تلونت حرباء بلون الورد وهي جاثمة فوق الشوك والجيف. ابتسم شبح فبرزت أنيابه - رغمــا عنــه - وهي تقطر لعابا وسمــا...

غسل «صامد» عينيه، من بشاعة حبيبته الزائفة، في خضرة الأشجار ... سبح في زرقة السماء مبتعدا عن عالمها الزائف مفتشــا عــن عـرس الشمس والأمطار... تائلا لنفسه .

(كنت أبحث عن امراة تجمع شتاتي ونكون الشاهد الاول على حقيقتى فاذا بي أمام أنثى تسعى لتعميق مأساتي وتضخيم شكوكى...)

وأخذ يردد مقطعا من أغنية كثيرا ما ردداها في أيام الصفاء والوفاء:

« خســرت حلمــا جميــلا

خسرت لسـع الزنــابــق

وكــان ليلــي طــويـــلا

على سيــاج الخنــادق

ومــا خسرت السبيــــلا

لقــد تعــودت كفي على جــراح الأمــانــي

أسنــد يــدايــا بعنقــي .. ينســاب نهــر الأغــاني ..»(3)

الــوجــه الــرابـــع :

تدفقت أفواج العمال والعاملات، في فجر يوم قارس، تدق باحذيتها أرض الشــارع في عــزم.. وهنــاك تفتح المعــامل أفواهها جــاثمة

ـ كالوحوش ـ في غبشة الصبح فوق بحر من العرق وشقاء الآخرين..
ومن بين الطوابير الزاحفة انطلق صوت ينشد :

« لنا يا رفاق لقاء غدا
سنأتي ولن نخلف الموعدا»(4)

تحركت النساء الى الجذائن المنتشرة في ضواحي المدينة وهن يتلفعن في عباءاتهن اتقاء البرد ورداءة الطقس.. ولسان حال الجميع يردد:

« شيد .... عالمزارع
من كدنا وعمل أيدنا
والخمارات جنب المصانع
والسجن مطرح الجنينة ...»(5)

تحرك «عبد الجبار» بين النساء المنحنيات على صناديق الخضر، واقدامهن العارية منغرسة في تراب الجنينة المبلل... تحرك لسانه بالشتائم، وامتدت يده لخصورهن بالتقريص ولصدورهن باللمس والهصر، وهن صامتات خانعات كأبقار عدت للحلب والذبح.. ترتعد أجسامهن من البرد والجوع والخوف، وترتعد في داخلهن الكرامة المهانة...

نفثت مداخن المعامل دخانها الثقيل ملوثة هواء المدينة الفاسد وجارحة بذلك صدر الصبح الذي لم يكتمل بعد...

كان سكان الدور الفخمة غارقون ـ في هذه الساعة من اليوم ـ في نوم مشوش بالأحلام المزعجة، وكل منهم يعاني من مخلفات سهرة البارحة، ومن اعراض الاسراف في الأكل والخمور... وكانت هي تتمرغ في فراش «عبد الغني» (النائم الى جانبها) تصارع كابوسا فوق صدرها، تدفن رجليها تحت الفراش.. تحسست موضع الالم.. ومسحت ما بين فخذيها.. فتحت عينيها فأخذها دوار خمرة الليلة الماضية، أحسست بهبوط في القلب وبمرارة تعلو لسانها.. وبالرائحة المقيتة للمأكولات في معدتها... مدت يدها لوعاء الماء الموجود قربها.. صبت معظمه في جوفها لكن الجفاف لم يفارق حلقها والالتهاب لم يفارق أحشاءها.. سرحت ببصرها : (هذه الستائر.. والأثاث الثمينة.. وكل هذه الأبهة لا تصنع الحب الحقيقي... وهو...) انتبهت الى وجوده.. كان نائما في ارتياح

بكرشه المملوءة بالأخلاط وفمه الذي يسيل لعابا فوق المخدة .: (لماذا لا ينام مرتاحا وهو الذي يستفيد كل ليلة من جسدي وشبابي مقابل مظاهر زائفة... نعم اني في حاجة الى المال وفي حاجة الى ملابس لكن ليس كل هذا المال ولا هذا النوع المثير من اللباس... أعترف الان أني أبيع نفسي رخيصة ويشتريني كل ليلة بالتقسيط فأشعر بالقرف والقيء.. اينك يا أيام البساطة والوفاء... أينك يا...) تذكر «صامد» وأحست ان هذا الفجر زائف وليس كالاصباح التي ضمتها من قبل في الغرفة المكدسة أوراقا وجرائدا، بحثت عن طعم القصائد، لكن الضفاف كانت بعيدة .. وكانت هي حلما يذبل في عين الشاعر والقصيدة...

وجه واحد لعدة رجال في الظل :

خرج «صائد»، في نشاط معهود فيه، من المدرسة التي يدرس فيها وتلامذته من حوله ومن خلفه يسحقون بأقدامهم الصغيرة الجميلة اوراق الخريف الصفراء وهم يغنون في مرح :

« الطفل في المغاره
وأمه مريم
وجهان يبكيان
لأجل من تشردوا
لأجل أطفال بلا منازل
لأجل من قاتل واستشهد في المدائن
لأجل السلام في وطن السلام» (6)

دفع بسجارة بين شفتيه. أشعلها. أثبت أوراقه تحت ابطه ونظر للسحب المحملة بالأمطار : (لن يأتيني خراجك حتى ولو سقطت في حقلي...) تابع بعينيه تحليقة طائر الرعد.. نظر للصغار من حوله في فرح، وبدأ يدندن :

« فاذا كنت أغني للفرح
خلف أجفان العيون الخائفة

فلأن العــاصفــه

وعدتنى بنبيــــذ

وبأنخــاب جــديــده

وباقـــواس قـــزح

ولأن العــاصفـــه

كنســت صـوت العصــافيــر البليـــده

والغصـون المستعـــاره

عن جذوع الشجـرات الواقفــه» (7)

تساءل مع نفسه : (أحقا كنست صوت العصافير البليدة والغصون المستعارة. ؟ فعلت ذلك هناك... نعم هناك ولكنها في الطريق...)

التفت الى الوراء، أحس أنه ليس وحده في الشارع، وأن عينب مبثوثة في مكان ما تحصى عليه حركاته، وأذنا تسجل ما يقول .. وأن هذه المقاطع التى غناها أضيفت الآن الى ملفه «الخطير» المليء بالاغانى والشعارات والأشعــار ...

وصل الى الدار.. (وهو غالبا ما يتحرك من العمل الى الدار).. جلس الى مــائدة الافطار... أنزلت أمه كأس شاي وكسرة خبز جافة واستدعاء من البوليس لاستنطاق جديد...

توفيقي بلعيد

هـــوامـــش :

(1) من قصيدة «جوابات عربية فى زمن الردع» لكاتب هذه السطور.
(2) — (3) من أغنية للمغنى الفلسطينى «مصطفى الكرد»
(4) مقطـع من نشيد «الصمود» تأليف جماعى
(5) الشيخ امام — فؤاد نجم — قصيـدة «شيد»
(6) اغنية «القدس» غناء «فيـروز»
(7) من قصيدة «لمحمود درويش» — غناء «مارسـل خليفة».

يا قارىء الطرد

عبد الله المنصورى

ـ 1 ـ

يـــا قارىء الطرد، لقـــد جئنـــاك بالنبـــأ ....

ـ 2 ـ

بالامس كانت ليلتك الاولى بعد سنة من ليالى سرقتها من عمر الآخرين،
أطفأت كل الإضواء، ونسجت معادلتك من خيوط وقيود وقنب،
حسبت أنهـــا مستجلبة من موطن العمرة.
يا من تدثر بالقش ونام ليالى الآخرين ! بعد أن استنفذ كل لياليه
ولیالی عشيرتـــه ،
من كان بباب منزلك الخلفى ؟ وبابك الامامى ؟ وكل أبوابك السرية !
خليط من أهلك وعشيرتك وأعوانك وصانعى مشيئتك ومريديـــك البـــررة،
جاءوا ليحرسوك ويحرسوا بيتك وبيت أمثالك .

فقد ظنوا وظننت أنهم آتون لاسترداد لياليهم المسروقة .

ـ 3 ـ

أقسم بطردك «الشريف» الذى لا يمسه الا المطهرون من حاشية أمثالك ،

انهم لا يأتونك أبـلا ليستردوا لياليهم ،

فقد سرقت كل الليالـي ولم يبـق في حوزتهم الا النهار .

يامن أطبق الجفنين، واستنفر العينين، وظن الساعة غير آتية لاريب فيها .

من أوصاك بالنوم شرا وبالنوم نصحا ؟

ألـم يعلم أن نومك في نوم الآخرين، وليلك في ليل الآخرين، وحلمك

ليس كحلم الآخـريـن .

ـ 4 ـ

ياقارئ الطرد، أعرف أنك لم تنم ليالى الآخرين، لانك خشيت أن تسرقك

حاشيتـك غيمتك التى كانت تحلم بها سلالتك المنحدرة نحو الانقراض .

وأعرف أنك لم تستطع النوم، لانك لم تتعود أحلام الصفيح والرصيف

والطوب الخشبى، ولم تتعود كوابيس الزنازن والجرذان .

أعرف أنك لم تنعم بنوم لم تكن لتظنه أرقا . لانك لا تؤمن بالاستحالة

وتغيـر الاحـوال ،

فاعتقدت أن الليل دوام في دوام، ونسيت أن خاتمة الليل نهار .

ـ 5 ـ

ها أنذا جئتك يا خاتم الانبياء المعتوهين، أحمل اليك ألفـا

ونصف ألف ليلة نوم . وأسألك قبول مدينتى المتواضعة .

فقد علمني حراسك أنها هديتك المفضلة ، ما دمت لا تحسن النوم الا مع أجســـــاد الآخريــن .

وأسالك أن تغفر لى ان لم أحسن اختيار الطبق المحمولة فيه اليك.

فأنا لا أملك أطباقك المحشوة ذهبا والمكسوة بلورا.

أو تذكر أنها كانت في الاصل خبزى الحافي بمشيئة الله وقدرته ،

فتحولت بمشيئتك، وقدرتك الى طبقك الزاهي.

وأسالك يا سيد الانبياء المعتوهين أن تغفر لى تأخرى ،

فحراس حراسك ابتوني عشرات الليالى في سراديب بيتك الاسطورى

ففتشوا شراييني واستنطقوا احشاء احشائى .

واتهمونى بالتسلل الى بيتك أو سرقة النوم من عينيك، وبنكران

استحضار الارواح، واستقدام طير أبابيل ترميهم بحجارة من طين،

فصلبونى ، وما صلبونى ولكن شبهت لهم.

ـ 6 ـ

قبل سنة من ليالى سرقتها من عمر الآخرين، فلم تر فيها نومـك الـذي تحول أرقـا،

سالتنى أمي : من سرق معدتك ؟ قلت : هو ، قال تصفه !

قلت : عاري الرأس، متورم القفا والوجنتين، محشو البطن والفخذين،

قالت : هو قاتل اخوتك . ثم أغمي عليها.

ـ 7 ـ

فلمـا أفـاقت، حدثتنـي قـائلـة :

[حبلت خمس مرات بخمس أجنة ميتة، فمات حلمي، ومت معه خمـس مرات ..

فقال الاحبة : هذا قـدر الله

وقال الجيران : تلك بضاعته ردت اليـه.

وقالت الصديقات : لن يموت الفرح مرة أخرى . فالافراح لا تموت الا خمســــا .

لكن رائية عصرنا كذبت كل هذا الكلام وشدت على يدي وضمت رأسى وقالت :

« عندما تحبلين يأتيك ليلا عاري رأس ، متورم القفا والوجنتين، محشو البطـن والفخـذيـن.

يأتيك في صورة غراب أبيض، يتأبط ثعبانا أشقر، وفي فمه بيضة

لا لـون لهـا.

يطلق الغراب صرخة الاغفـاء، ويطعمك البيضة من حيث لا تشعرين.

ومن حيث لا تشعرين يدخل الثعبان رحمك ويفرغ الجنين من الدماغ والمعـــدة.

وأضافت الرائية : « طفلك السادس لن يسرقوه المعدة والدماغ.

لكن لفيه في ثوب أسود وآخر أحمر . فالغربان تخاف الاحمر، والثعابين تخشى السواد . وأقرئى الفاتحة كلما سمعت صوت غراب أو شممت رائحة ثعبان ، واحفظى التمائم من الشيطان ».

وأنهت كلامها قائلة : ألم أحذرك من الغربان والثعابين

ونبهتك الى أنها لم تنقرض، فكذبتنى وصدقت الشياطين، ونبذت التمائم]

– 8 –

يـــا سارق المعدات والادمغـــة !

هـــا نحن جئنـــاك بالنبـــأ ...

ويا قارئ الطرد، اقرأ باسم طردك الذى وقع ...

المغرب – الدار البيضاء

أقصوصة

الامـــل

المصطفى اجماهرى

رغم كل شيء، وكل الاشياء، لم اعد أطيق الخناق، غدا وجودي مستحيلا في مراتع الوباء.. رئتاي في حاجة الى هواء جديد.. هواء صاف موجود وراء البحر.

لبست سترتي الكاكية، الوحيدة، الصالحة فقط لنهارات الصيف، ارتديت حذائي، المجلوب من سوق المستعملات، جمعت متاعي، وضعته في الحقيبة الصغيرة = معطف جلدي ، بعض الكتب المحظورة رجاجة خمر عادي، صور تذكارية، واشياء اخرى خصوصية.. حشرت رغيفا في سترتي، وحشوت جيوب سروالي بحبات الحمص المقلي.

.. وكان الغسق ، بداية أقول الغسق بالضبط، وبخطى واثقة سرت، عبر الأشجار السامقة، والنباتات المبتلة بندى الليل... زأرت الريح الشرقية بعنف، أضفى ذلك على الغابة هالة من الخوف المشلل، ضاعفته الوشوشات الناجمة عن تحرك أغصان الأشجار، المكسوة بالأوراق، وعواء وصرخات الذئاب والحيوانات القبيحة، وفحيح الأفاعي الغليظة، الساعية بين الأحجار.

كبر خوفي.. ازداد مع صعود الغابة. ذات المنظر الاستوائـي. سرت. حذرا. حارصا على عدم اثـارة الضجات. الطريق ما تزال ممتدة بعض الشيء. لم أشأ في البداية المرور من الطريق السيار. المارة على حدود الغابة الكاسية. فضلت ان اقطع من وسط الغابة. بين الأيك. تفاديا لجلب انتباه حـارس الغابة. وعسس الطرقات.

وصلت الى أعلى نقطة في الغابة. عبرت بركة مـاء. واخـذت في الانحدار. يممت حيث شممت رائحة قرنفل وحشي. ازدادت حمولة البرد من الرطوبة. قدرت انني دنوت من الشاطئ. عيناي تراقبان بتيقـظ. بات العالم في الليل مسكونا بالضجيج = حفيف الاشجار الناحبة. نباح الكلاب القادمة من الضيعات البعيدة .. وأصوات أخرى مجهولة. مسموعة بالليل. تمزق ستار السكون الثقيل.

كان المسلك من الدواوير الى البحر، عبر الغابة، مسلكا وعـرا. ولكن، لم يكن هناك خيار ثان. افضل. ورغم الخطورة التي عرضت لها حياتي. فقد كانت أسلم عقبى بالنسبة الي.. انظر لنواحي الاشجار وما تحتها. اطـأ بقدمي ارضا رخوة. دائما بحذر. خشية ايقاظ نزلاء الغابة. المكشرين . الباعثين في النفس اضغاث الاحلام. يضج بي المكان والزمان. يرسم الليل بالاشجار أشكالا آدمية عملاقة، ذات عيون كابوسية. وأخرى غريبة. مثيرة للفزع. أسير ألتفت اليها. لا أهنأ حتى ابتعد. تتراءى لي أخرى قريبة مني. تتبعني. تلاحقني. كجاسوس اسرائيلي. تتسـارع ضربات قلبي . يكاد يخرج من بين ضلوعي. وكان لزاما على مقاومة هذا الاحساس الراعش. المباغت.

بدأت كثافة الغابة تشكو من النقص. تنسمت رائحـة البحـر. انقضى قسط من الوقت وانا أسير. ولحسن الظن، فالطريق لم تكـن مجهولة لدي تماما. مشيت خارج الغابة. طار زوج مـن كواسر البحر. ذات الاجنحة السوداء الطويلة. باتجاه المرفأ لمحت اضـواء، كثيـرة الخفوت. تبرز على حائط الليل. ثم تختفي. انفسحت أمامي الطريـق الرملية الفاصلة بين الغابة والشاطئ. دخلت المنطقة البحرية. وعلى مرمى البصر. مـا يبدو على شكل مراكب صيد راسية خـارج البحـر. أدرت وجهي الغابة. ألقيت عليها نظرة وداع. صفعنـي رذاذ المـوج الساخط . سمعت هديره يطغى على جميع الاصوات. يطبع الكون بالرهبة.

احسست بقساوة البرد. يبعث في جسمي قشعريرة. فتنكمش مسامات جلدي. تصلب عظام فكي. ورغم الحلكة، كانت اشعة القمر الشفاف. المهاجر في كبد السماء. تساعد على تبين الأشكال العامة.

*　*　*

زررت سترتي. على مستوى العنق. ركظت مسافة من الشاطىء. ناحية الكتل الرملية. علقت رجلي بنباتات مختلفة. سقطت. نهضت. تفلت. عرجت شمالا. مبتعدا. اتجهت الى المنحدر. جهة الصخور العمودية. العارية. اشرفت على فجوة مفتوحة. كونت منها الصخور ما يشبه ميناء مصغرا. غاصت رجلاي في جلطات المياه. شعرت ببرودة الماء منسربا من فتحة في حذائي. وقعت في بعض الحفر. اصطدمت بالصخور. وارتطمت بأشياء لزجة تبعث الرعشة في الجسم. آلمتني رضوض في رجلي.

مرة أخرى. ظهرت لي أشباح سوداء. ملتحفة بغشاء من الليل. والموج يتكسر على الصخور. بصخب أحيانا. ووداعة أحيانا. يدغدغ الماء أصابع رجلي من الفتحة. يعيث في حذائي وجوربي فسادا. انفصل شبح من الليل. مرق بين الصخور. اقبل نحوي. اقترب مني دار بي. تلفت على يميني ويساري. احكمت قبضة يدي. مستعدا للنزال. كيفما كان الحال.. ورغم البرودة فقد رشحت عرقا بفعل نوبة الفزع التى مستنى فجاة وبصورة صاعقة.

خاطبني الشبح بصوت خشن مشروخ :

– تأخرت .. اسرع !

طمأنني الصوت الآدمى. كان البحار. جريت وراءه. عاد بين الصخور. وقعت عدة مرات في الماء. اصاب البلل كثيرا من مناحي جسمي. تقززت. كززت على أسناني. تصدعت رباطةجأشي. بعد كل هذه الضربات. فندت عني آهة نمت عن التذمر.. أما البحار الناحل الفاره القامة. فلم يكن البحر مشكلة بالنسبة اليه. مضى فوق الصخور. وبين وبين الفجوات. كفهد أمازوني. صاعدا هابطا حسب النتوءات. كما لو كان البحر سكن غير غريب عليه.

ترددت أصوات خفيضة. وقف البحار عند رأس صخرة واطئة. التفت الي. حرك يده ليحثني على الاسراع. ارتفع هديل الاصوات. أشرفنا على الزورق الخبيء بين صخور شكلت ما يشبه الكهف. اطللنا عليه. قبع به شخصان مقرفصان. ككومات من القش. حين رأيانا ساد بينهما الصمت. قفز البحار بخفة الى الزورق. قفزت وراءه بصعوبة. فلتت من يدي الحقيبة. سقطت في الماء. تطايرت بعض القطرات على ثياب وأيدي الراكبين. أحدثنا حركة خارجة عن العادة. اطلقا همهمات متكررة. لم أتمكن من تحديد ملامحهما الهلامية. شملني حرج الموقف. غمرني. كانت للقلق هنا مناسبة رائعة. حنيت. مددت يدي الى الحقيبة نكز البحار المجذاف. ليقربني مهنا. التقطتها. تقاطرت من جوانبها بالماء. فرفصت بينهما. كان الزورق مطاطيا. احسست بملوسته. صغير الحجم. لايسع عددنا الا بالقسر.

مررت بيدي على رأسي. سويت شعري الذى عبثت به الريح الهبوب. سحبت منديلي المطرز الحواشي. مسحت عني الندى، وقطرات الماء. أصلحت وضع سترتي الكاكية. امتنى رجلي. شعرت برغبة في تمديدها. طاف ناموس النوم على جفني. داعب أهدابي. فركت وجهي بيدي. مهدود الحيل. كابرت النوم والعياء.

تذكرت أمي الشيباء.. حين بلغتها بعزمي وامري. تحجرت الدموع في مآقيها. نهتني عن مغامرة السفر بلا جواز. ونصحتني بالبقاء. لان الهروب عن مسقط الرأس خلاف لدين الله. قالت لي بان المكوث بين ثعابين الوطن لأمون علي من العيش بين حمائم الاغريق والرومان. ضربت حول قلبي سياجا من الاسمنت. حتى لا ألين. واطمئن الى ذات الحال .. أعلم أن كل الامهات في العالم، يقلن نفس الكلام لحظة وداع الابن. المغامر. العنيد. العاق. قبلتها على جبينها، الذى حفرت فيه فرشاة الزمان أخاديد.. أوصيت بها جارا، يقدر معاني الجيرة. زودتها بنقود. اقترضتها من صديق. كدين تكفلت بتسديده في أجل لاحق. حين يفرجها علي الغني القدير.

تطلعت الى الشخصين بفضول. البحار يعمل في المجدافين. بحركات عضلية متسلسلة ينتكيء الى الوراء. دافعا برجليه. وينحنى الى الامام. حتى ملتقى جبهته بركبتيه. يندفع الزورق سهما يناغم صفحة

الماء. كان البحار قائما بذاته. غير آبه بشيء، ولا بأحد. فقط، البحر يملأ عينيه بشساعته. تأملته في حركاته : أميرا اغريقيا يقيم الصلاة في معبد آلهة البحر. أما نحن فكنا ساكتين. وجلين. متلحفين. خالدين الى انفسنا. هاربين من مراتع الربو. مشتاقين لجزيرة بعيدة. تجرى من تحتها الانهار. ذات ضفاف مفتوحة على أحلام من البلور .

حدق البحار بعينيه. في نقطة خيالية. تائهة بين اللجة والفضاء. أخرج من جيبه مصباحا كهربيا. ضغط على مؤشر الضوء. اشعله. أطفأه. استمر كذلك. خمنت انه يعطى الاشارة لمجهول. قابع في الحلكة الهابطة المنتشرة .

تأكد لي صواب توقعي. اذ بعد حين جاءه الجواب. اشتعلت اضواء قليلة السطوع. فوق الماء.. صوبها أسرع البحار. وكنا امام مركب صيد. كبير. مرقط بألوان قزحية. برز منه ربان. عاري الصدر. يرشف من زجاجة نبيذ.. رآنا. رمى الينا السلم الحبلى. حاذينا المركب. قفزت بعض اسماك الدلفين. خارج الماء. انتفض البحار واقفا. نهض الشخصان. أخذت حقيبتي ووقفت. أشار البحار الى أحد الاثنين ليصعد. تقدم الشخص. قبض على السلم. سقط عنه اللحاف. غزت عيني جحافل من علامات التعجب. كانت امرأة. امتدت للحافها بسرعة. أصلحت وضعه على كتفيها ثانية. تسلقت السلم المتمايل بتثاقل. تحت حراسة البحار. كشفت عن رجليها وساقيها من تحت اللحاف. تلاها الرجل الضعيف البنية. تألم من جراء ألم يوخز جنبيه. اشتكى من نفسه. من الناس. ومن العالم. ابان حين تأرجح اللحاف عن كمان.

.. ثم صعدت وبعدي البحار.

* * *

كانت هناك فوانيس نفطية. باهتة. بعضها معلق في الصاري. وأخرى في جوانب وعلى ظهر المركب. الملىء بالحبال والشبكات المرمية بفوضى. ومواد الصيد. وبالقرب من غرفة القيادة. تكدست بضع صناديق مملوءة بالحوت. المتميز الاشكال والالوان. نزلنا عبر الدرج الخشبى. الهابط الى جوف المركب. أشعل البحار سراج زيت. جلسنا

متحاذيين. متربعين. فوق أرضية الخشب. المفروشة بالخرم. وأمزاق السجاد البالي. نظرنا الى بعضنا. تصافحنا. ظهر وجه المرأة. دائرى وبلا أصباغ. خمنت أنها في الاربعين. أما الرجل فكان أصلع الرأس. الا من بعض التشعيرات الرمادية. النابتة على حدود الاذنين. بدا جميل الباس. في معطف شتوي. وقميص حليبى. اتكأ بظهره على جانب الدرج. أخذ الكمان تحت ذقنه. وراح يعزف . هادئا. رقيقا. توجست أنه عاشق يسكب أحزانه في التلحين. ندت عن البحار ضحكة عابرة. وانصـرف مشيرا اليّنا بيده أنه سيجلب بعض ما يسد الرمق. سمعناه يصعــد الدرج الخشبى. ردد كلمات مع زميله. العارى الصدر. احسسنا بعدهـا بهدير محرك المركب.

عاد البحار وثلاث صحون. قدم لي واحدا. به سمكة مسلوقــة. وقطعة خبز جاف. وللآخرين صحنا صحنا. ثم غاب.

نظرت المرأة الى صحنها. مطت شفتيها. عنوة على التقزز. ظهرت أسنانها العاجية. دفعت بالصحن بعيدا عنها. دون أن تستذوقه. عرضت عليها حفنة من حمصي المقلى. اخذتها بانشـراح. التهمت سمكتـى المسلوقة بنهم، مع الشطيرة. الموسيقي لم يتجاوز في الاكل نصـف السمكة. أسعف نفسه بعلبة سجائر شقراء. اشعل له واحدة. مج منها. ثم أطلق عقيرته بالغناء. عن العشق المستحيل في مدن الضباب. فتحت المرأة صرة بجوارها. أخذت منها قارورة عطر. اطلسى. مضواع. شمت منه نفسا عميقا. وعميقا. تضمخت به. لتصرف عن خياشيمها رائحة السمك المسلوق. عبق الجو في الداخل بالعطر وغيره.

قالت المرأة بعد أن انفرجت أخيرا ازمة فمها :

ـ أنـــا لا أحتمل دوار البحــر !

فتحت حقيبتي. اخرجت منها زجاجة الخمر. أقلعـت سدادتهـا البلاستيكية بأسناني. شربت منها راسا. مقدار كأسين. اندفقت الخمر في جوفي. محدثة حريقا عذبا. مستساغا. مرت قطرات حمراء. سقطت على عنقي وسترتي. لعقت شفتي. حدجتنـي المرأة بنظرة أرجوانية نفور. بينما كانت أصابعها تطرد عنها الضجر. بتوسيع شق السجاد. مررت بيدي على فـم الزجاجة. مموهـا نفسي بأني أمسحها من اللعاب. مددتها

نحو الموسيقي. تقبله بدون اعتراض. عب منها جرعة صغيرة. مسح فمه بظاهر يده. وردها الي. قالم كئيتيه. لا يتوافق وشرب الخمر.

أحسست بدبيب الراحة. يخدر ذاتي. سمعت البحار يتحدث الى رفيقه. حديثا مبعثرا عن أحوال الطقس، والبحر، والمازوت. المحرك يهدر والمركب يمضي في عزم. التفت الي الموسيقي. لم تتفوه المرأة بشيء. قال بلثغة في النطق :

– ربما ابتعدنا بعشرين ميلا تقريبا.. عن الشاطئ.

أجبته موضحا : وما زالت الجزيرة بعيدة بكثير من الاميال.

جذب نفسا. نفثه. وسألني :

– وهل تعرف شيئا عن هذه الجزيرة ؟

هززت له راسي. أضفت :

– لي خيرة رفاق قطنوها في السنوات العجاف.. كتبوا لي بأنها تحوى كل مشجعات الحياة والوجود.

أنصتت المرأة الى حوارنا باهتمام. وقد رفت على شفتيها تساؤلات عديدة. وكأنها بدأت تألف صحبتنا. فأباحت لنفسها اماطة اللحاف. طوته ووضعته. بدا مظهرها ينم عن النبالة. ورغم الكهولة فقد كانت ملامحها. تعاريجها. تفضح بقايا حسن وثنى الطعم.

رمقتنا المرأة متسائلة : ما سعيكما في الحياة ؟

قال الموسيقي منكس الرأس. بصوت اسيف. ملوح بالكمان :

– امتهنت كل الحرف.. وانتهيت الآن الى موسيقي مرفوض.. الموسيقى تهربني من أشياء القبح الى ذاتي.

ووجدت نفسي أقول بتردد :

– و.. أنا.. أكتب.. بحروف مهددة.. عن الاشياء الغائبة والحاضرة وما بينهما من المسافات.

فكرت المرأة قليلا. عكس وجهها انفعالات متضاربة. ثم اعترفت :

ـ أنا ولدت في احدى القبائل المجاورة للبحر. تزوجني رغم فقري. إقطاعي خليجي وافر الثراء. وفرض علي العيش محجبة في قلعة تطل على عين المشرق. حتى كرهت سجن الحياة. فهربت. وهذه خلاصة أمري.

بقينا نتجاذب أطراف السؤال والجواب. نزيل عن بعضنا بعضا ستائر الغموض. حتى كانت تباشر الفجر البازغ. مع ساعات الصباح الاولى. سمعنا طقطقة خطوات سريعة. نازلة عبر السلم الخشبي. دخل علينا البحار. وقف قبالتنا. مرتبكا حائرا. صدمنا بصوت عال تخللته سعلات متفرقــة .

ـ استمروا هادئين.. باخرة خفر السواحل مقبلة في اتجاهنا.

عاد البحار، من حيث أتى. تبدت وجوهنا ذابلة. رمى الموسيقي الكمان من يده، ووقف جافلا. انتفخت عينا المرأة من الفزع، متصلبة في جلستها، فاغرة، عاجزة. أما أنا فلبثت في مكاني. أحترف الاصغاء، في انتظـار المجهــول .

المصطفى اجماهري

مرايا

رشيد الملوكي

تقاطع ميكانوغرافي

تسللوا سوية من البناية العتيقة ذات الجدران الكالحة قبيل موعد الانصراف بنحو ثلاث أرباع الساعة

- دور من اليوم ؟

وتبادلوا النظرات في ترقب

- فارغوا الجيوب نحن الثلاثة

- على الأقل لدينا ما يكفينا من السجائر

ونفخ في يديه وقدر ألا مناص

-- لدي اقتراح.!

قال «أ» هازه

- نشرب القهوة ونتسلل في هدوء الواحد تلو الآخر .

ـ لا ! سنحط الرحال اليوم بالنكمة. بامكاننا هناك أن نحتسي ما طاب لنا من فناجين القهوة

واستطرد «م» منبهاً

ـ الآداء حتى آخر الشهر. ولا هم يدخرون !

ـ لا اعتراض لدي ـ لاحظ «ف» ـ فأخوك مكره لابطل

قال «أ» في رجاء

ـ أنا لا أرتاح لنظرات القهوجي اللعين

ـ طبعا اذا احتللنا مواقعه ثلاث ساعات متواليات

ـ على أية حال نحن مدينون له

علق «ف» وهو يحمي عينيه من أشعة الشمس الآفلة

ـ 1 ـ

ثمة شعور كاسح بالاختناق.. والمتاهة أبعاد اسمنتية وهيولي من الرخويات.. يتحنط.. يتصدر واجهات المقاهي متربصا بقع الشمس في بلاده.. ويحلم بالبعد الرابع ! وأخوك ينوى الرحيل الى مدينة تجليه .. وأمك تلح وتلح في أن تكتب لها رسالة كل يوم.. وصديقتك ولهى بأحاديث جدتها عن الصداق والحناء وخباء ليلة العمر الجميل والفرح الذى تهتز المدينة بكاملها ! والفظيع أنها تحب أغاني أم كلثوم كلها ومن دون استثناء !

سأل «ف» : أين سرحت ؟ ما بك ؟

ـ لا ... لا شيء

* * *

انتفضت ساخطة

ـ انت السبب.. وانت بلواي

ودارت عينـاه في محجريهما في انكـار

- السبب في ماذا يا طفلتى البريئة ؟

نفخت في استياء وعون بكفها الرقيقة في عصبية على الطاولة الزجاجيـة حيث استقرت بضعة مجلات عربية وفرنسية

- كفـاك سخريـة

وأخذت أصبعها الى فمها ثم تحت ابطها تتهدى، من صدمة الارتطـام. كانت تتألـم

- انظـر لقـد كسرت ظفـري !

وراحت تنشج وتتمخط في طرف ثوبها ! مد اليها منديله لتمسح دموعها المختلطة بالكحل. فرفضت دافعة يده نـاهرة .

- دعنـــي !

كانت رغبتى عارمة في صفعها. ورفع يده قـالت شـامتـة

- مما يعجبني فيك برودة أعصابك وهدوءك المكين.

رفع كتفيه استخفاف. زمر وراح يذرع الغرفة الصغيرة

- كفى انك تدير رأســي

أسقط علبة السجائر على الطاولة. فتدحرجت بعض السجائر على الارض فالتقطها وأعادها الى العلبة

- هلا أخبرتنى أولا. أم احدى حالاتك القلقة الغضبى

- لـم أعد أقوى على تملصك

قال في ارتيـاح

- هراء ! أو تسمين تريثي تملصـا

- تريث.. تريث. ما أبخس الكلمات الطنانة.

وتهالكت على المقعد الوحيد في الغرفة متجاهلة السرير الخشبى ووضعت

رأسها بين يديها ومالت في اعياء

ـ امـا ترى أنك قد قطعت علي حبل الرجعة

أولـع سيجارة بعقب الأخرى التى ألقى بها من النافذة

ـ انك تفكرين بمخاوفك

ـ وأنت تثر بأوهامك وهذا

واشـارت الى بطنها

تدافعت الكلمات الى لسانه وقال في نبرة حزينة رسمتها عيناه

ـ لا أنكره ولا أنذره للبالوعة

صفقت بيدهـا ترحيبـا

ـ رائـع.. رائـع.

ـ 2 ـ

ومرتبك تأكله النار.. والايام وتذاكر الحافلات.. وغلاء النعش حتى الموت أصبح يباع في السوق السوداء والجلسات الموقرة واشهارات التلفـزة !

يقول «فـ» صاحب الانجال والعيال :

يسعدهم جدا أن يمدوا لك يد المساعدة وهم يبتسمون في نبـل وسعادة ! كل ما يودونه ـ ضمان ـ رسم دار جدك وفي أحسـن الاحوال شيكا وتوقيعا وربما خالصا ـ لوجه الباري تعـالى ـ تؤديه على منون الايام الطوال.

آخـرق ماذا تظن ـ حاشا ـ أن يكونو يهودا مرابيـن فبئـس اليهود المرابين. فيا من لا يملك شفاعة التوقيع ـ ولو ـ جز بك في الدرك الاسفل من سعير البلاء وعضك ناب السعر والغلاء.

ولم يرد. كانت تلك تجربته الوحيدة اليتيمة. وأقسمن بعدها أن لا يعـود لمثلها قـرار حكيم اليس كذلك ؟

خبت من مبذر مهذار ثرثار ـ مهلا ـ لا تكونوا متسرعين.. ولا داعي للتنابز بالنعوت والاوصاف. مبذر ؟! هل اضحك ؟ اسمحوا لي أن أبتسم فقط. مبذر !!؟ هي.. هي.. عفوكم لا استطيع ان اكتم

الرغبة المجنونة في الضحك... نعم هذا هكذا.. اضحك حتى نتقرض من الضحـك... مبذر ؟.. روديك ـ آه بطني ـ ها..ها.

زميلك «أ» يعشق الرياضيات ـ بالمناسبة ـ حاول ان يشرح لي نظرية النسبية للعلامة آنشتاين ونظرية التعادلية للداهية آهضان ـ وقد علل لي انقطاعي عن هوسها لظروف لا اخاله يسمح لي بالخوض فيها. المهم انـه كان دائمـا يزعـم :

لو كنت رياضيا ـ المعيا ؟ ـ خططت لكم دالة عجيبة بارقـام يومية. ذات خط بياني غريب فهي ـ أي الدالة ـ تصاعدية لا تحد بناطحة سحاب. تنازلية على شكل خنجر معقوف يثقب كفي.

فهل أنتم متفقون! وأراكم تتفقدون أياديكم خلسة !

ـ هـات سيجـارة !

كيف يعقل والايام تمضي بك دون حمار ؟ ولا دافع حقيقـي ؟ ما أغواك حين تستيقظ وأنت تفرك عينيك باحثا عن علبة السجائر . كان «ف» زنبقي النظرات لا تستقر عيناه الا على الفارعات الممتلئات

ـ يـا لـه مـن صـدر مضيـاف !

ومصمص شفتيه مادا يده الى السيجارة المجهزة بمصفاة قصيرة.

ـ الشوف هـا يبرد جوف

وأشار نحو «م»

ـ وماذا عنـا .. نحن لعزارى ؟

تنحنح «ف» وخلع على وجهه انطباعة العارف الخبير

ـ اذا كنت صاحب شقة وسيارة فاغتنـم من محظيـات الاعداديـات والثـانويـات ...

ـ فامرأة نصف وهن المجتهدات

ـ وان لـم يكـن

ـ اللعنة كدت أن أفقـده المـرة الاخيرة

هز «ف» كتفيه. وأدار خاتما ذهبيا في أصبعه

ـ كمـل دينـك..

قال «أ» في التياع ممثل بارع ويده على صدره

ـ ومن دون حب ولا عنيف الاشواق ؟ ولا ولن وهذا زمن الانفاق

انفجر «ف» ضاحكا وهمس في أذن «أ»

ـ اذن فعليك بالسيدة خمسـة

ولم يزل «ف» يقهقه حتى طفرت الدموع الى عينيه ..

الحــــاصـــل

انتصب «أ» و «ف» و «م» على الطوار فوق كراسي ـ غير مريحـة ـ موازية لواجهة المقهى الزجاجية .. التي كانت لا تبعد عـن اسفلـت الشارع الذائب الا بحوالي المترين.

تقاسم «أ» و «ف» الجريدة المستعارة من الكشك المقابل. وظل «م» يحدق في السيل البشري ويدخن في آلية

2 مهربيـن وواحـدة كحـلاء .

كانت هنالك ناقلة مغبرة عتيقة .. تهدر وتطقطق وسائقها ـ في محاولة يائسة للولوج بها الى الكاراج الذى يلاحق المقهـى من جهة اليمين ـ يسحق دواسة البنزين.. فينفث منفس الدخان دوائر سوداء في حموضة البصـل المخروط.

تفقـد «أ» كأسه :

كانت طفاوة من الغبار تعوم على سطح السائل البني

تفل وزمجر من بين شفتيه محنقـا

- انسي البغل.. ضاعة القهوة !

- لا عليك شاركني كأسي فهي سليمة

رشف «ف» من كأسه في أناة ونشوة

- خذ دك

- هات.

* * *

قال «ف» لـ «م» انها الاخيرة

وناوله «ف» اياها. تصفح هذا الجريدة ثم طواها بعناية

- لنذهب

رد «م» في نزق

- تمهل هل أعقابك انتظار. لأدخن السجارة الاخيرة في وئام مع الجلسة..

(صفقت بيديها ترحيبا

- رائع .. رائع

وأضافت وهى تدنو اليه في اشتاق ممزوج بالسخرية

- وما العمل أيها... الأب المفجوع.

ثم هرولت الى باب وصفقته وراءها في عنف.
وتوارت.....)

وكان عليه - قبل أن ينسحب - أن يشير الى القهوجي . (قيد).

رشيد الملوكي .

أقصـوصـة :

الحاج عبداش تحت قبضة سكين الرباع

البحتوري محمد

سرح (ع) عينيه يرعى بحنان قلق هذه الارض التى ألفته العام تلو العام كرباع.... كان قد تهالك وهو منهوك القوى في ظل شجر القصب المسيج للجزء المخصص له من حقول الحاج غيداش المترامية الاطراف والتى أوشكت أن تلتهم كل أراضى (الولجة)... كان قد رمى المعول والعرق يتصبب من جبينه... وضباب لهاثه مستمر يمتزج بهيجان أمواج ذرات الغبار المتصارعة فيها لتتراكم ملتصقة بجسم (ع)... وفتح نافذة من ذاكرته ليثير مخزونها :

ـ أظل نبع نهر عرق ينصب هنا مغمور الآفاق.... أنبت محفورا في أوراق البطاطس والطماطم ؟ أتصور نفسى قد جعلوا منى طيلة حياتى جسرا يعبرونه مجانا الى الحياة... لكنهم ربما لا يتصورون أننى حينما أتمرد وأنكسر سيغرقون الى حيث لارجعة. أينما التفت تفزعنى جراحى ... يا شارب عرقي دوما تنظر الى بحذر وريب وحقد... تخزن فيك فحمة احتراقى، لكن لمعان لحيتى البيضاء يخزن حدة السيف. أخرج منـ جيبه لفافة (النيبيرو) وحقيبة (طانجرينة)... عزل ورقاء صب فوقه قليلا من التبغ... أبرم سيجارة... ألصقها بريقه... سواها.. أشعل

وراح يدخن... مع نفثات الدخان أحس بأن ثقل صدره الجاثم يصعد ... ضغط ذاكرته عليه ينفجر وهو يتأمل أحواض حقل «الربع»... :

- كأن عرقي ينصب في واحة رمال منذ أصبحت رباعا هنا.. العلاقة الوحيدة الموجودة بيني وبين الحاج هو أن ألتقي به في سوق الاحد، أشد منه نقود (المصروف الاسبوعي) والتي لا تتجاوز 30 درهم ... يسجلها الحاج غيداش في دفتر عنده، وبعد مقطوف الاسبوع يجمع ما أخذته منه طيلة أسابيع الموسم، يطرحه من الربع في انتاج الحقل بعدما ينقص منه أيضا مصاريف الحقل مثل أثمنة دواء ابادة الحشرات .... وعادة ما يكون الباقي ضئيلا جدا.

تذكر سؤال زوجته ذات يوم حين قالت :

- أين نمضي - أنا وأبنائي - في حالة سكوت قلبك يوما ما بفرط هذا الارهاق المضني الذي تندفع فيه ؟ هون على نفسك قليلا... انت تقوم بمجهود (20) عامل من الذين يشتغلون جوار قصر الحاج غيداش. «واحد يتحرق عليها بالنار... وواحد ياخذها باردة... انت تذوب في عرقك كالملح في الماء.... والحاج يتوسع على حسابك».

- حتى انا أحسن من شيء وأسوأ من شيء ... وما نحياه لم نستطع تجاوزه الى حد الآن... «ما حاس بالعصا غير المضروب بها...»

لمع الحنق والتوتر في أعين (ط)... توترت أوداجها غضبا كأنها لم تسمع جواب زوجها ثم قالت :

- «غير ديرها بيدك وقل كتبت علي» لو كنت تشتغل بالاجرة لجعلك عرقك هذا الضائع منك شيئا آخر... ولما وصلنا الى حالة أصبحت فيها الارض تضيق بحملنا... وكأننا أشلاء سفينة محطمة وسط بحر هائج.. أنا وأنت والاطفال نشتغل طيلة النهار وأحيانا جزءا كبيرا من الليل في فلح حقل الربع.... يأبى أن يفارقنا الاطفال... ولهذا يرفض الحاج أن تتوفر المنطقة على مدرسة....

أحس (ع) بالتضاؤل أمام زوجته، فهي دوما تكلمه عن مصيرها المجهول ويرى أن كلامها يثير نزيف جراحه بغزارة... يتضايق من

التحديق في القضية ... نعت بأصبعه الى موضع من الارض ثم قال لهـا :

ــ هذه التربة قاسية، مهما امزجها بالسماد واسقيها واسويها وانفشها بعناية فائقة فــان انتاجها حتمـا سيأتى مع ذلــك كله ضعيفـا ــ مثل المراة أنهكتها كثرة الولادة علاجها هو زرعها بالفول والحمص والعدس ذلك هو حقنتها التى تولد فيها بويضات الخصوبة من جديد... يكون ذلك بمثابة ثورتها على نفسها.... عكس هذه الارض الاخرى.

ــ كـم انت خبير بمضامين التراب والبذور والاوراق والادوية وفعل الماء والضوء والهواء وفعل المدية.... وصلني ان الحاج قال لبعض اقاربه : «اذا فارق (ع) أرضي فلن تجد مثيلا لتاجيج انتاجها مثله».

أشرف على انتهــاء سيجارته... ضباب كثير يلفه... تصــل الى سمعه انغام الماء الذاهب لري الاحواض في قنوات ومجاري .... يتسابق الماء، وأصواته كالافاعى، مما جعل (ع) يسرح في خيـــاله وتسترخى حركة انفعال أعصاب وعروق جسمه، يجوب متاهة الاشيــاء والايام والناس.... لاحت لعينه صورة كوخه القابع جانب الطريـــق الذاهب الى الشاطئ.... أمام الكوخ يمر جدول تصب فيه بعد تصفيتها حقول الملح الماء الفاسد... تحف بالكوخ أشجــار القصــب.... وفي الليل تحط فوقه بومة، بصوتها تقلق (ع) وتبعد عنه النوم تغرقه في شرود أسود... تذكر مــا يتناقله سكان المنطقة عن العصافير الجميلة التى يأتى بها الحاج من الخارج الى بلاده.... زقزقة العصافير وحركة السقي الرقراقة بأنغامها العذبة جعلت شريط خواطره يتداعى وأفكــاره تتوارد ... حركة الماء نفاذة في توليد أحلام اليقظة .

ــ متى يكون لى فدان أسكن فيه بعيدا عن الحاج غيداش؟. لا يقول لي شيئــا عن السكنى في أرضه منذ 20 سنة... لكن كثيرا ما وجدته واقفا أو مارا جوار كوخى... حين أصافحه هناك يمتلئ وجهه دما . كأننى أحرجه. هل يخجل من أن يأمرنى بالرحيل؟... الكوخ لا ينخذ من أرضه شيئــا كثيرا... مكانه غير صالح لغرس... مكانه معرض دومــا لقذائف هيجان البحر... وطامو زوجتى ترفض الرحيل الى أرض غير أرضنا تقول لي : «ماتبدل صاحبك غير بما هو أكثر منه نسما». وأنا أقول لهــا : «تبدال الديار فيه راحة».

– بابا امي جايبة لك الخبز واتاي تتغذى.

استفاق من شروده حين داهمه طفله الصغير وعانقه م نالخلف، قبله بحرارة

– فين آخوك المهدي يا ولدي ؟

– راه يخرج الدود من المنون، اجاب الصغير ببراءة ضاحكا.

– لم نعثر بعد على الدواء الذي يقتل الدود والبرغوث وداء الكلاب . وداء الثعابيين والافاعى والثعاليب والذئاب... لا زال الناس فريسة لهذه الامراض.

داعب عمر اباه... شد بانامله ضفيرة شعره... شكل بهـــا صورة بنـــدقيـــة .

– بابا، انا اقتل الطيور السوداء التى تفرس دجاجنا.

راحت طامو تصب الشاي لزوجها... سألته :

– أظن هذا الموسم نوفر منه ثمن حولي التضحية؟.

– أنا لا أفكر الان الا في مكان نرحل اليه... يا لو استطعنا شراءه!

– أنسدت نسيت رجـــلا ؟.

– رجعت الى كلامك من جديد.

– بالطبع... لماذا لم تأخذ نصيبك من الارض يوم توزيع الاراضى الجماعية بين سكان الدوار ؟

– تأخرت... لاننى اعتقدت أن هذه الارض التى انتقلت من (كرو) الى الحاج هى بدورها سيتم توزيعها كالاولى... من كان يظن أن هذا المصير هو الذى ينتظرنا وان ما نحلم به سينفلت من أيدينا كالسراب؟

– لماذا لم تنتقل اليك انت (فيرمة كرو) بدلا من الحاج، حتى هو كان آنذاك في وضعك تماما ؟

– اذلك قصة طويلة... لا أحب احياءها بسببها أصبح قلبى عامرا بالدم والقيح... هذا ما جعل الحاج يكبر مع الايام بينما أنا أضعف

باستمرار. وهل تعرفين كيف هيمن اليوم على أراضي أولاد عياد حيث سيكون باب مرسى الجرف الاصفر؟ دوار كله يندب أهله وجوعهم.

ـ مادا ؟. قالت وقد تغيرت سحنات وجهها متحفزة مشتاقة للاستماع

لقد اتصل بهم قبل وضع الحجر الاساسي للمرسى باربع سنوات وكون معهم علاقات واشترى لهم بهائم (بالنصف في الارباح) حتى تصوروه نعم الانسان، ثم اشترى من كل واحد منهم 2 او 3 خدام. كتبوا عقود البيع والشراء ووقعوها. طبعا أولاد عياد لم يقراوها لانهم اميون... الى هنا والامر طبيعي لكن بعد ذلك انكشف وبان أن الحاج أفعى.

ـ كيف ؟

ـ كل عقد فيه 10 أو 15 خدام الشيء الذى كتبه دون علمهم حتى فاجأهم به. بعضهم أرامل، بعضهم أيتام ولا يملكون تلك المساحات من الاراضي فهم مهددون اليوم بتبعات خطيرة رغم انهم لم ياخذوا منه الا مبالغ زهيدة جدا. تصوري عند بناء مدينة الجرف الاصفر سيشيد هو بمفرده مدينة شاسعة خاصة به اذا تطورت الحالة بالشكل الذي نحياه اليوم. «ماله اليوم يحرقه ولا يفنيه».

ـ ألهذا أنت حاقد وتريد الرحيل؟... الان اقتنعت.... انا بدوري أحقد عليه منذ أن اغتصب شرف رقية بنت الشريف... وياسمين بنت شباب... وأنت تعرف القائمة طويلة... ومنذ افتضاح أمر خيانته مع زيجات الرباعين... لكنك تعرف أن هذا الحقل في الاصل كان لآبائي وأجدادي قبل ترامي (كرو) عليه... فانا أشم رائحتهم في هذه التربة .

انتهى غذاء (ع)... كان أبناؤه يقطفون قليلا من الفلفل والطماطم، لمح أحدهم ينبش البطاطس... غضب (ع) صاح :

ـ أولدي نهاك الله، واش أنت جن أو بني آدم... مالك ما عندك كبدة على الخضرة.... ولكن إيه ياولدي اللى ما عرق عليه ما عرف بحقه.... اللى ما ولده ما حن عليه.

ـ عرقك حليب منه تشكلت الخضر... ذهنياته تلمع في صفحاتها.

قالت (ط) : شرعوا في تكويم التراب لسد الباب امام المــاء ... لقد شبعت الاحواض منه... بينما جرفوا التراب في أبواب أحــواض أخرى ظامئة أتى دورها... انفتح الباب بشكل يساوي دخول كمية الماء اللازمة... الحسابات دقيقة عند (ع) قالت فخورة به :

– تستطيع بمهارة أن تلعب بحركة الماء والضوء حتى تجعلها تشمل كل جوانب النبات لاتاحة الفرصة كي تتفتح وتنمو بحرية وأنــاقــه وانسجام... لن يستطيع عفن الظل في غفلتك أن يبث الذبول والفساد في الاجزاء التحتية... بارع في خلق التجاوب والانسجام وبين الاجزاء التحتية والاجزاء الفوقية بطريقة جدلية الى ان يحين زمان القطف.

– أنت تذكرين كل شيء عنــي .

– هل تأتي الى الكوخ الليلة أم نستمر في السقي.

– سأستمر لان دور السقي عندي هذه الليلة... تذوقي رائحة الخضر أثنــاء سقيها ثم هي منعشة... تحيي القلب الميــت... ورائحــة التراب تمدك بقدرة وارادة ابدية لكــن...

– لكنني أخال هذه الطماطم المتنــاثرة عبر الحقل الملتصقة بأعشابها هي جراحك بالوانها الحمراء.. هي اللحم الذي سينضاف الى جســم الحاج غيداش ... وأسفاه.

تنهدت (ط) وبعمق... صعدت من أعماقها سحابة حزن بثت شلــلا في أيدي (ح) تأملت أحواض حقل الربع المنسوجة بأيدي (ع)، أودع في أشكالها قدرته الفائقة حتى بدت كلوحات رسم لفنان عبقري.. تصورت طامو أن الحاج اذا كان يمتلك الارض بالتحايل فانه لا يملك قوة الفلح التي يتوفر عليها (ع).... قوة ومشيئة (ع) هي المبثــوثــة في ثنــايــا هذه الارض. سقط تدمعتان سخنتان من عينيها ... بكــل يــد من يديهــا شدت طفلا من طفليها راجعة الى كوخها.. تأملها (ع) من الخلف بنظرات التجهم ولعنة الايام... تأفف بتوغل ثم قــال في نفســه :

– المهدي وعمر زهرتان نبتتا بعرقي... عطرهما ينسيني الالم الذي عجل بالشيب في رأسي... الحاج لا زال أسود الشعر رغم كبر سنه..

إيه ياطامو كنت نجمة في الدوار قبل انبجاس حبنا منا ونحن صغار، تقطرين فطرة وسذاجة بين أبناء وبنات المنطقة أثناء ليالي السهر والسمر فوق الكدية ... ذات ليلة نشبت بيني وبينك فتنة، شتمتني، صفعتك، ثلث بحقد وغضب : «يا حقير، يا دنيىء»، رذل، وجدتني غير ولية حقرت علي، لو كنت رجلا ما صفعتني، يذ الجيد تسكت اليتيم عن البكاء، والعشاء الممتاز تشم رائحته وقت العصر ومنذ ذلك الحين سكنت صورتك في عمقي كصورة أمي... نبع عسل في قلبي، ظلي، قدري، أنت وردة شدتني اليها دون سائر الورود في الحقول.. كنا أنا وإياك وردتين تنتصابي في مهب الريح... اكلت معي الحلو والمر ونحن نشق عسر الزمن... نمت طيلة العمر معي على الحصير، تحتملين مثلي التقلب الى كل جهة من الجسم عبر الليل عساه يفر البرغوث أو تضعف حدة اشتعاله ... الله يرحم طفلي الاول سبب موته لسع البرغوث .... دهنا الاجسام بالريت والقطران والكبريت، لكنه ازداد سعرا... حتى كتابة الفقيه ومحوها في سائل البيض والماء ثم حرقها مع البخور لم تزده الا عداوة لأجسامنا... فأين رحمة السماء بنا اذن ؟ البرغوث لا يخاف حتى من أسماء الله الحسنى والانبياء اذن... ما أخطر عشق البرغوث لاجسامنا سيما الاطفال. جروح عض البرغوث في جسم الطفل تبدو في الصباح كشقائق النعمان تناثرت فوق حقل نوار (رجل الدجاجة) انها ثقوب المعزف الجسدي.

في منتصف تلك الليلة انتهى (ع) من السقي... تهالك في الخان الذي تعود استراحته... خرير مياه السقي... حفيف الاعشاب واشجار القصب... نقيق الضفادع يقلق المنطقة... لمح (ع) أضواء سيارة عبر الطريق المعبد من الجديدة الى الوالدية... اندهش حينما زاغت عن الطريق منعطفة نحو كوخه... فجأة توقفت في منتصفه ... اختنق صوتها مثل صوتها... حيرة الامر ... طبعا كوخه منعزل ولا حاجة لاي سيارة به... حمل مديته واتجه نحو ذلك المكان.. أغلب سكان الدوار يتفاءلون ويسعدون حين يذبح ويسلخ أكباشهم لعيد الأضحى بهذه المدية... اذا أيديهم سخية معه... يتسابقون ويتزايدون في السخاء لمديته... وجد السيارة فارغة... رونو 16 سوداء .... رفض أن يشعل «البيل» دليله في الليل... تصور أن طمس وجوده يكون

مجديا في مثل هذا الظرف حتى لا يصطاده خصمه قبل أن يحقق الهدف ....

ـ ليس له مكان سوى براكتي سأتسلل بخفة.

أزال نعله ولباسه سوى تبانه... وضع الكل أسفل شجرة شوك (سدرة).... رسم مكانها جيدا في دماغه تحكم في لهاثه وتصاعد انفاسه... ضغط على المتغيرات الغير العادية التي جاشت بها نفسه.. ما أسرع نبضات قلبه التي أصبحت كدقات ناقوس خطر ...

ـ والله ولو توزني بالذهب أو تقتلني ما نخليك تعمل معي حاجة.. تظنني بدال امرأتك غير تخرج أنت وتفتح الباب للآخر... لو ما كان أولادي ناعسين غير هم يقتلوك بالحجر... اذا كنت رجلا حقا تبقى هنا حتى يجيىء سيدك (ع) رجلي... وتشوف حالك معه .. رجلي نفسه في أنفه... أحنا ما عدنا غير شرفنا في هذه البلاد... نهاركم يا كروش الحرام ما تطلع فيه شمس... نشعل النار بدمكم .

تصاعدت دقات قلب (ع) أكثر حين سمع زوجته تصيح هكذا.. تخيلها تصارع عدوا قويا في الظلام .. كانت تستغيث بصياح متعالى ... دقات قلبه دقات الزمن الحاسم.. دلف (ع) الى كوخه والمديه ترتعد... رمى كمشة ضوء «البيل» دفعة واحدة مباغتة مركزة :

ـ آه أنت الحاج عيداش تحاول معانقتها مضاجعتها بارغام وهي تقاوم «الرجل تيموت على الضفيرة او على المطيرة».

انمحى كل شيء من ذاكرة (ع) الا هذا في لحظة اكتشافه الغدر يغتال رموز وجوده.

ومع اشتعال الضوء تماما كانت المدية منبتة في قبضة أصابعه الصلبة تزحف في الهواء بصمت مخيف كالافعى مندفعة في اتجاه قلب الحاج. وقبل أن تفعل طامو شيئا كانت المدية قد اندقت بقوة وحقد مسموم مثل لمح البرق الخاطف بفعل هيجان (ع). استفاق الاطفال الاطفال مذعورين على اثر صراخ المطعون، ضاع صراخه في عدمية الليل

وانفجرت سيول الدمـاء الفاسدة والمفسدة... دم أسود كالليل كالشر، كالحرب، كالذئب، كالثعلب، كالبرغوث، كالغراب، كالكلب....

البحتوري محمـد

الدلاح :

محمد العياشي

فوجىء السي «المانو» بوجودنا عند باب دكانه، قرأنا على وجهه علامات الارتياب وسمعنا همهمة بين شفتيه : بلوات... بلوات... ابتسمنا له جميعا لنشعره بالسلامة فلم يصدق وصار يبحث عن شيء ما بين رجليه ويوهمنا أن عصا أو شقور ويتمتم :

ـ مصيبة .. هذه مصيبة .. صباح منحوس

بادره (ابن الفقيه) :

ـ لا تخف .. آلمانو لا تخف هذه المرة .

نهرنا بصوت زاعق :

ـ اذهبوا ماذا تريدون ؟!! أريتمونا الجن الازرق ! ماذا لو كبرتم ؟ !!

ضحكنا بلا مبالاة وتغامزنا بينما هو حذر يتوقع شرا .

قال (الرواس) : ـ هل عندك دلاحة (خامجة) .

زعق (المانو) ـ أبوك هو الخامج .. متى كنت أبيع الدلاح الخامج

قال (طرنون) مهدئا : ـ نحن لم نأت لنسخر منك.. نحن بحاجة الى دلاحة خامجة.. نشتريها منك اذا شئت .

قلب (المانو) عينيه بيننا وبين الدلاح لا يعرف ماذا سيصنع .. ثم صار يحدق في وجوهنا واحدا واحدا يبحث عن حقيقة أمرنا ثم قال مختبرا :

ـ ماذا تريدون بها .. قولوا ..؟!

أجاب (ابن الفقيه) وقد نفذ صبره :

ـ أعطنا الدلاحة ولا تسأل عما لا يعنيك ..

قلت مستدركا :

ـ سنأكل (زريعتها) .. والله .. الا تريد ان تصدق .. ألا تريد ان نكون أصدقاء بعد الآن ..

قال (المانو) :

ـ الله يلعنها زريعة ..

رجعنا الى الخربة. وجلسنا عند النافذة مستسلمين للتفكير .. السماء الزرقاء تبدو عبر النافذة والنافذة مجرد خرق في الحائط كان لابد منه لاختصار المسافة بين الحومة والطريق لتصبح مجرد قفزة .. لكن المسافة بين الطريق والحومة بقيت كما كانت .. لا أحد يقدر أن يرجع عبر الخربة .. بين أرض الخربة وقارعة الطريق مسافة بقدر قامة عملاق من أولئك الذين يسكنون الخربة ليلا والذين ينسون بعض ضحاياهم من النساء والرجال قتلى عراة .. لكن ماذا كنا سنصنع لو لم يمت صاحبها قبل انتهائها ولو لم يقع شقاق بين ورثتها ؟ أصبحت الخربة كل شيء وهي لا تصلح الا للهدم.. لا يهم .. ونحن لا نخاف أهل الحومة هم الذين يخافون يحذروننا من عفاريت الخربة ويحسبون أن بيننا وبينهم صلة ما ...

قطع ابن الفقيه سبحات تفكيرنا :

ـ عويرو .. عويرو خونيو

رمينا بصرنا الى الطريق .. ورأينا الشرطى الاسبانى (خونيو) يتحرك مزهوا في رأس الطريق، يحرك هراوته المطاطية بيد ويسوى عراقته (قبعته) البيضاء بيد .. كسوته جديدة. أزرارها الفضية تلمع تحت الشمس. انه كعادته يراقب الناس ببلادة ويتابع حركات السيارات السوداء التى تتسبه السلاحيف صاعدة نازلة بين الجبل الكبير والمدينة ... انه لا يرانا . ولن يرانا حتى لو مر تحت النافذة ... طال الزمن أو قصر لا بد أن يمر بجوار الخربة لكن المهم أن يمر تحت النافذة .. آه . لو فعل...

قال (الرواس) وهو يفتت أعقاب السجائر فوق فخذه :

ـ واذا لم يمر (خونيو) تحت النافذة ؟!

قال (ابن الفقيه) :

ـ أنا متأكد

قطع (طرنون) حوارهما هامسا :

ـ اسمعوا .. هناك شيء يحدث في الجانب الآخر من الخربة ..

تحركنا على رؤوس أقدامنا الحافية. اشرأبت الاعناق وطالت الآذان .. ثم انفجرنا ضاحكين ونحن نرى ابن خدوج هاربا من الخربة يتعثر في سرواله و (الجبلى) يشد حزامه حانقا متوعدا قبل أن يغادر الخربة ..

أصبح (خونيو) في وسط الطريق ممسكا بيد (ميمونة) الخادمة في بيت المسيو (وال).. يقول لها شيئا ما .. من الواضح أنها تريد الانفلات منه وهو مصر أن يقول لها شيئا ما.. ماذا يقول لها ..

قال (الرواس) وكأنه يخاطب (ميمونة) بلسان (خونيو) :

ـ أنا نخبك .. أنا أحسن من المسيو (وال).. أنا نخبك آلخبيبة ديالو ..

أجابه (طرنون) بلسان ميمونة :

ـ ياك آلنصرانى .. ماشى ساهل

قال (الرواس) :

ـ النصراني مزيانو ... عنده مزيانو

قال (طرنون) :

ـ الله يقطعــو

قلــت : ود الحرام ليس سهلا .. سيرى .

قال الرواس :

ـ بالحق لابد أن يمر تحت النافذة لكن كيف ؟

اجاب ابن الفقيه وهو يقف خارجا :

ـ سيمر .. تحت النافذة .. أنا عندي حيلة ...

بدأنا نضحك... نرى مرة صورة (خونيــو) ونضحــك ومـرة صندوق الكارطون القابع أسفل النافذة فنضحك ومرة الدلاحة فنضحك.. قلت : انظروا الى هذه الدلاحة .. انها تبدو سليمة .. قشرتها الخضراء خادعة وداخلها لون أحمر نتن مثل دم جيفة .. ومع ذلك بها (زريعة) لو غرسناها لانبتت دلاحات بعدد ما عند (المانو).

تفرس (الرواس) في وجهي وسألني متهكما :

ـ ماذا كنت تقول ؟ ماذا قلت آسي محمد ..

ثــم أضــاف ســاخـرا :

ـ عجيب .. صعلوك سينجح في العام القادم في الشهادة...

حك (طرنون) قشرة رأسه وخاطبني :

ـ مــاذا تريد أن تكون ؟.. أنت لن تصلح لصا !!

وصــار يضحــك ..

دخل (ابن الفقيه) في الحــوار :

ـ مهمــا صرت لا تنس العشرة .. سوف يحتاج بعضنا الى بعض

.. سترى ...

عقب (طرنون) :

ـ اذا أصبحت موظفا كبيرا تزوج بعمرانية ... الحلاوة ..

أخذ (الرواس) نفسا عميقا من سيجارته المفتولة ومد ورقة وأعقابا الى (ابن الفقيه) ...

قال (ابن الفقيه) :

ـ من أين لك بهذه الورقة !؟ انها عجيبة !!

أجاب (طرنون) :

ـ وجدها في الزبالة . أليس كذلك ؟!...

قلت مستدركـا :

ـ انها نشافة ! هل عندك كثير ؟؟ اعطنيهـا ..

ـ بشرط أن تأتيني بـ (سبسى) اذا كان عند أبيك واحد قديم .. (الجارو) ما عاد ينفع ..

قلت متراجعا :

ـ لا داعـي ...

قال (الرواس) :

ـ أنظروا اليه كيف تراجع .. لو كان صعلوكا حقيقيا لقبل ...

قاطعه (طرنون) :

ـ اسمعوا عندى نكتة .. هذا واحد .. واحد .. عنده واحد ...

تفجر (ابن الفقيه) ضاحكا وتبعـه (الرواس) .. ولمـا رآني (طرنون) لا أضحك قال موجها الكلام الى (الرواس) :

ـ ألا ترى أنك (طيرتها) لـه !!

ثم وجه الكـلام الي :

ـ اضحك .. اضحك ... ألم تعرف أننا عندما سنكبر سنبكي . .
هكذا يقول السي فلان .. الذى كان يخطب في الطريق أمس ...

قال (ابن الفقيه) :

ـ ان معك الحق .. في المستقبل سوف لن نجد ما نسرق .. لاننا لم نقرأ .. لم نتعلم ..

وتأملني وهو يقول بجد :

ـ أنت قد تصير لصا ناجحا .. لكن لا تنس اخوتك :

تدخل (الرواس) :

ـ أخوك لا مستقبل له .. قرأتها أمي في قرعة الانبياء ..

قال (ابن الفقيه متعجبا) :

ـ المستقبل .. المستقبل .. حظ .. حظ يكفى أن تغمض عينيك وتمرر أصابعك على صفحة لا تعرف ما بها ..

صار (خونيو) أمام الخربة يتأمل صندوق الكرطون الذي يهتز بين لحظة وأخرى. الصندوق يتحرك ، دقات قلوبنا لها صوت يرتفع باستمرار. عين (خونيو) على الصندوق .. عيوننا على (خونيو) . يد (ابن الفقيه) على الدلاحة . (خونيو) يتحرك. يقترب. يصير تحت النافذة. يركل الصندوق ويتراجع خطوة ينفلت القط المحبوس فى الصندوق مذعورا. يردخ (ابن الفقيه) الدلاحة أسفل النافذة : تتشاخ قرر قرر ... يجيىء صوت (خونيو) منكرا : ميبردا ميبرداااا ويبقى مترددا في أسماعنا يطاردنا من الخلف ...

صرنا في قلب الحومة. توقفنا عن الجري. نلهث ونكبت ضحكات ماردة تكاد تشق حناجرنا بمرارة.. يجب ألا نضحك. تجاوبت نظراتنا. يجب ألا نضحك الآن. أن نتظاهر بالهدوء والسكينة. تساءلنا. تجاوبت نظراتنا. لن يجرؤ أحد أن يفضحنا. (المانو) ليس من مصلحته أن يقول شيئا. لكن (الجبلى) ماذا لو نطق .. انه رآنا في الخربة ! انه حاقد علينا ! لو فعل ! تغامزنا. اتفقنا على أمر خبيث لن نعرفه الى الخربة ونحن (والجبلى). لكنه لن يتكلم . ولو تكلم ؟ لن نخسر شيئا ما دمنا

سننتقم. لكن ماذا سنصنع الان ؟ لابد من مغادرة الحومة هذا اليوم . الى أين ؟ البحر ؟ الجبل ؟ المدينة ؟ تناءت الى اسماعنا أصوات صاخبة. تحفرزنا. رأينا غابة من البشر. رجالا وأطفالا يهدرون . ينحدرون. الى قلب الحومة الموج. في اتجاه الطريق. عرفنا انها مظاهرة. جرينا نحوها. دخلنا في الزحام. وشرعنا بدورنا نصرخ. نهتف. ماذا يقول الناس ؟ لا نعرف. المهم أن نهتف. أن نمضي مع الزحام في اتجاه الطـريــق. سيكون رائعا أن نتفرج على (جونيو) من وراء الحمرة تحت نافذة الخربة .. أصبحنا نهتف بقوة أكثر .. ماذا يقول الناس ؟ لا نعلم. المهم أن نصرخ بقوة .. بقينا نهتف .. نهتف ثم انتبهنا .. انتبهنا . وجدنا أنفسنا وحدنا . أصواتنا مبحوحة. أقدامنا دامية . وهناك رجال نعرفهم وآخرون لا نعرفهم يضحكون علينا.. ضحكات غريبة لا نعرف ماذا كانت ضحكات شماتة أو اعجاب ...

ـ (الرواس) مات وعمره خمسة عشر عاما بعد مرض

ـ (طرنون) : مات غريقا وعمره سبعة عشر عاما

ـ (ابن الفقيه) لا يزال حيا كلما خرج من السجن عاد اليه.

ـ محمد : عمره الآن أربعة وثلاثون عاما لا يعرف مما بقي شيئا.

ـ الخربة لا تزال في مكانها غير أنها أصبحت بلا نافذة ..

محمد العياشي

لون يحرق صدر عباس

أقصوصة :

اغلان حسن

وحدها تصدق الوعد للعاشقين
وتغرق في وجدهم : مشنهاة ومادية
ومحققة لا تشيخ ولا تتكلس

مشرعة تلهبها زورقا للتوغل
والانشاز ولا يشتكى عاشقوها
البعاد ولا يشتكون الهزيمة

محمد الاشعرى (1)
مجلة الكرمل
عدد صيف 1981.

- 1 -

أنت الان بدون اسم، بدون قلب، قالوا عنك رقم قلت : ربما في المعمل كانو ينادونك برقم وفي الشارع بعباس الحائر، لكنك تخرج مع ذلك الى عالمك، ترحل ـ ربما ـ الى عالم تبنيه السواعد مثلك ـ تماما ـ وجهك غرق في تجاعيد الحيرة المتسائلة، يداك تغمران السحاب، ألوان تفقدك صورتك الحقيقية، الوان تمزقك، كل الالوان غير أنت يا عباس، أنت الآن في حضرة لون يولد غدا أو بعد غد، تحترق الالوان في صدرك المعشوشبة وأنت تدخن سجائرك الرخيصة دون توقف تشعل الاولى فترحل الى ذاك اللون البعيد، الى ذاك الذي تظهر صورتك فيه صورتك البشعة، وجهك المتجعد مثل جبل غارق في الوحل، يحملك الدخان على كتفيه الى اللون الذي ترى فيه صورتك، حلمك، دخانك، أي حلم هذا يا عباس غير هذا اللون المسحوق تحت عجلات الزمن يقتلك الماضي والآخر.. تقتلك الرغبة في اناء مثقوب، تبتعد عنك الريح وتتبعها بتجاسر رهيب.

*　　*　　*

أرجوكم أيتها الاقلام، الفوانيس، رشفات قهوة. دخان سجائر لا تسألوا عنه. انه ...

ابن لـ...

عامل في..

لا تقتلوا حيرته المزعجة، انه يزعج الآخر بلونه، بوجهه المتجعد، بدخانه بسجائره الرخيصة بكل شيء. عباس حدثني عن أيامك وأحلامك ... ابدأ... ان هؤلاء الموجودون معنا أصدقاء، اقسم انهم أصدقاء، قهوة علبة سجائر، ملعقة، قصيدة مهربة، كتاب، بحر، ماسحي أحذية الا هؤلاء المعلقون على جدار المقابر

قال عباس ويداه لا تسبحان بين خيوط الشمس، اليوم أيها السادة : ضاق الزمان والمكان، اختلطت الاقوال والآراء عن الرحيل وعن السكن، عن الثابت والمتحرك، عن اللون في مقابر مهجورة ولون

يصعـد من الشمس. خطفتني المسافـات الى هنـا، الى هذا الحقـد المتكوكب، بعدمـا غرقنـا في الوحل هناك حيث الشيخ يحطم السنابل باسم الله ويكسر أوراق البرتقال والزيتون. كالحريق رحلنا الى هنا. كنت وحيدا تركت التي كانت يداها في يدي، تلك التي شربت من يدي جرعة مـاء، تلك الاغنية الجسد كالالم المتجمع في قلب الرمان. وتركت الاشجار والخيام وكؤوس الشاي والطعام وجئنا الى هنا بعد ما أكـل الحصي والشوك قدماي وأنا أبحث عن عمل لعلى أجد فيه غازا أتنفس منه. في ظلمة قاتلة كان البحارة والسكارى والاضواء والشوارع والعمارات والسيارات وهذا الهواء الآلى أشعلت سيجارتى وبدأت أركز في دخانهـا المتكوكب لعله يسلمنى مفاتيح قلبى الحاضى. كما يقولون لكنها ـ بت المرام ـ أشعلت في حريق الذكرى «المترامى في الدخـان» أرى وأسمـع بصوت طفولى وجبلى سمعت الاغنية / الجسد تغنى وتغنى وأنا أسمع، ظننت أننى وسط الاغنية أتجول في مراعيها كامبراطور لجنس العربى آه للتفاهة قاتلها حركة الدخان في صمت سحيق وهى تنطفىء في عمق فمى.

أشعلت السيجارة الثانية بدت لى القرية كصخرة متجعدة بـين الصخر والصخر كانت الاغنية/الجسد تلك التى جلست معها بين الخروب والزعتر ، تعرت أمامى ومارسنا ما مارسنا، خلسة على حرارة الارض. زدنا للارض درجة عالية مرة الحرارة حتى بدأت الافاعى تظهر كالقناديل في ليل شتوى. قلت مرة لتذهب الاغنية الى الجحيم وقلت مرة أخرى : الاغنية شيء آخر غير اللحم والجسد، غير الزعتر والخروب. انها لون يفقد هويته وسط غـابة لا تنتهى وتبحث عنه، تبحث وتبحث.. . تذكرت يوما ان الاغنية / الجسد هربت مع الريح الى ملائكة البحر والسماء. بحثت عنها كالعازف الذى يبحث عن وثيرة كمانه ضاعت منه زمن الحرب الذاتى. فوجدتها في ذاكرتى نائمـة بشعرها الرمادي كغجرية رحلت الى عـالـم الملكوت الالهى .. أي شيء غير هذا الصداع والابواق تأتى هنا وهناك والاشجار منغرسة في داخلى تأنبنى تغدغد جلدي السميكَ، تخلخل ذاكرتى الراحلة، بين أحلام لا تنتهى وهذه الاغنية الساكنة على حبال ذاكرتى المسوحقة في الوحل تزعزع جسمى ترفض دخان السجائر .. تخرجه من الرئتين، يصير نارا بعد الخروج يحرق لحمى، أتبع ظلى الهارب منى وأقدامى تنتقل من زقاق الى زقاق. تصفعنى علامات السير المتعـددة، وصداح الباصات، وزحام النساء على الساقية، قلت في صدري ان الماء

يسيل هناك وتذكرت الاغنيةالتى تسقيها العيون ماءا والشمس التي تنزل الى الوادي -- كدت اموت بكاء ـ نظرت الى فوق حيث السماء صافية والشمس تحرق الجلد، تغسل العرق، العرق يـزداد والشمـس تغسلـه، نستحم في ضوئها ونتلذذ برائحة النار التى تخرج من جلدى المحروق، أرى الشمس شكلا جديدا هندسيا كسقف مجنون يحاول التخلـص مـن الجدران المرتبط بها، الشمس الآن حمراء كطفلة بيضاء صعدت الى القمر تتكسر القمر وتكسرت رجلها اليمنى.. نظراتى الى الشمـس تذكرنـي بالاغنية/الجسد النائمة على حبل من حبالها كلحن ملائكى : الشمـس الآن مقيدة بحبال الزبد الخارجي. وأنا العاشق الغارق في هـم الرغيـف المحروق بالشمس. انتظر ساعة سقوط الشمس. الشمس طفلة بيضاء أغنية مهربة، سجن مفقود. تخرج الشمس من ظلى واتبعها كشاعر فقـد صورته في صحراء منسية. اتبعها لعلى أجد صورتي اطاردهـا فتغيـب كمتصوف يطارد الله لعله يجد صورته فيه. تعترضنى تساؤلات قاتلـة تخرج من صدري لتقتله، يتساءل فى كيف يسحقه الفقر ويحوله الـى شيء عامد يشتهي شيئا ويغيب عنه ؟ تقذف الشتائم عن هؤلاء الذيـن قيدوه بسلاسل لغة الصحراء، أكاد أرى انهيار جسمى أمام عينى، قتلت الفكرة في داخلى قلت الشمس تحرق الانهيار واستمر البحث واستمرت المطاردة في هدوء قاتل. عبرت الجسر في مكاني وجـدت الارض مليئـة بالألغام وحبات زيتون ابتلعت حبة فانفجرت في داخلى يا للهم ؟

أخذت سجارتي القابعة في جيبى النتن أشعلتها، نفخت في دخانها الى أعلى واستعدت ذاكرتى التى هربت منى، تذكـرت الاشجـار وهى واقفة كالجبل أوراقها ريش العصافير ، العصافير تأتى اليها تبنى وطنها دون خوف فوق أغصانها، تدور الارض كلها وتاتى الى هذا الوطن الصغير الذي يجمعهم. يتحدثون بلغة لا نعرفها سوى الاشجار والشمس. يأكلون من اناء الاغنية/الجسد يرحلون عبر الأناء الى المدن التى فقدت أسماءها وأسوارها ويعودون الى هذا الوطن الصغير المحصن بحبال الشمس. كنت ودخان السجارة شاهد على ذلك ان الارض ستأتى.. قفز الشاهد مـن مكانه فتحول الى أصوات متعددة ستحمل يا عباس الارض على كتفيك إشهر خنجرك على الواقف أمامك، أشهرت خنجري فلم أجد سوى الظلام القاتل غمدت الخنجر ورحت أتامل في الاشجار والاغنية والشمس والقمر

وهذه المدينة النائمة على وسادة عسسها المخلصين.. قلت من سيطوى نيلـــي ؟

الاحــلام ـ أنتـم واهمــون

الخنجـر ـ فالتمع الخنجر بضوء القمر. رحلت عبر الخنجر الى الاشجار التى ودعتها ليلة اجباري على ذلــك، والاغنية التى عــانقتها ففــارقتنــا المسافات وطوتنا الرياح. صرخت كالبحر، أريد الاشجار والاغنية ... فشهرت خنجري على الليل... ورحت أتامل في ضوء القمر وهذا الحلم المجنون المتراقص أمامي...

ـ 2 ـ

خرجت من الدوائر التى رسمتها قبل أيــام قبل أيــام بدخــان السجائر، احسست انها تأكلنى، آه. كيف يخلق الانسان شيئا وياكله لحــد الموت. بدأت أبحث عن الرغيف، قلت في نفسي : انتظر يا عباس خروج الرغيف من الدخان، ضحكت لسخافة ما أقول ، الرغيف يدور حولى وأنا أدور والدائرة تقودنى الى البحر، البحر هو الآخر مدور كالرغيــف، قلت في نفسى البحر رغيف، لادخل له اذن، ولكن... في اليوم الاول من السنة الاربعين التقيت بالبحارة والصيادين وعمال المينـاء ، عملى الوحيد هو أن أرمى الحبال في قعر البحر.. هذا مــا قــالوه لي. كنت مرهقا.. قلت : ولكــن الرغيف لا يأتى الا من عرق السواعد ليكن رحيلى هاتــه المــرة بعيدا عن احلامى الدائرية التى تدور وأدور معها، كأنى أعيش في دوامــة خلم مجنــون، أرى وجهى يصعد الى القمر في ضوء البحر والحبال المترامية هنــا وهناك، يغيب الصمت ويحضر الحلم على صهوة الشمس تذكرت الطفلة التى سقطت من الافق فانكسر القمر.. / لا زلت أتذكر رغم انشغالى بالحبال/. الوجه يصعد وأنا متمدد بيــن الحبال. أدخـــن سيجارتى خلسة من ـ الباترون ـ(حتى النفس أرادوا خنقها)ـ ياللعجب. لا زال الوجه يصعد، يطارد الليل بكل قواه. يصعد الى فوق، الى أفــق مجهول حيث البحر هادىء والعصافير الخائفة، تغسل وجناحيها في ضوء البحر والوجه يعانق البحر والقمر البعيد رغم مطاردة الليل المستمرة ..

يقف الوجه في مكان بعيد. لا ادري مـاذا يريد أن يصنع ؟ قلت : لعله يبحث عن طريق مـا. قال الوجه والبحر شاهد على ذلك: أريد اختـراق الافـق/السمـاء.

- تحرير الشمس من عسس الليـل
- تغيير وجهي المتجعـد بالوحل
- بناء وطن من أشجار الرمـــان والزيتون..

أريـد، أريــد، اريـــد... والسيجارة تلسع يدي الهاربة مني بحثت عن وجهي، وجدته غارقا في تساؤلات لاتنتهي رميت الحبال الى قعر البحر، ذهبت الى مقصف الميـنـاء حيث الاصدقاء هناك الفنا التحـدث - في هذا الوقت بالذات - في امور الساعة. (النقابة - العالم - الجنس - الارض - المصير - الاولاد - الخمر...) سمعت وكؤوس الخمر المترعـة عبر الوجوه زغرودة تاتى من الخارج خرجت ، لـم ار سوى طلقـــة رصاص تخرج من صدر عامل معي.. جلست شربت قهوتي وانا متشرد بين الزغرودة وطلقة الرصاص. ارتجل احد العمال لغة البرق ساخرا مـن الليل وعسسه المغرمين بقتل الضحايا مثلي. ضحكنا حتى كادت السواعد تكسر الليل وهو يضحك في حارة الصمت... انفجر المكان بالضحـــك والسخرية لحد ما استعاد كل منـا مكانه. سمعنا زغرودة ثانية وثالثة ظننت ان الأغنية/الجسد تغنى أو تزغرد.. ضمتني نشوة فائقة - وعيناي تغمران السحاب حيث القمر الغارق في هم الرغيف يتشتت هنا وهنـاك ولا ينزل الشمس هي الاخرى القابعة بين جبال الاطلس والريف تغسل اثوابـا مرقعة مرمية في مزبلة النسيان، قالوا، الشمس تهرب، قلت لهم ونحن نتحدث بلغة هي الاخرى مرمية في مزبلة النسيان. نحاول الخروج - قاطعني واحد منا - بمساعدة الشمس طبعا - من الدوائر المنسية قـال آخـر : بالخنـاجـر

قـال آخـر : استعينـوا باللـه

وقـال وقـال وقـال آخر بالخناجر، بالحجـارة بـ... زاد الصداع لحد مـا نـام الواحد منا على الآخر بعدما أكلنـا الخبز بدون ملح ونمنـا عطشـى ..

ـ 3 ـ

عطشنـــي نمنـــا ، بدون ملـــح أكلنا خبزنـــا الملطخ بالوحل ورحنا ننسج خيوطا جديدة في السماء، سمعت زغردات، طلقات رصاص، دبابات القنـــابل المسيله للدمـــوع، كلاب، أقدام خفيـــة تزعج الاطفال ، الاطفال يحماون بـــاقة زهـــور وشـــارة .. سمعنا الصداع. أعلن المـــؤذن عـــن حالة طوارىء، سارعنا الى عمق المعركة ، سيل هائل من البشر يرفـــع صوته، يعلن عن شقه للبحر، يخفي شيئـــا، يرفع صوته.. سيل هائل من الفقراء يعلن انتماءه للارض والشمس، نساء متشحات بالســـواد والبياض يدخلن المعركة، يزغردن ، بزغردن والعساكر ترمي الرصاص على كل النـــاس، الكل يعري صدره للرصاص، يموتـــون ولا يموتـــون حاضرون وغائبون، شارات نصر مرفوعة الى أعلى البنادق. ترفع نفسها الى أعلى، الى ذاك الافق الغائب والحاضر، الثابت والمتحـــرك تمـــلا الارض بأطفال مكسرين الايدي وآخرون مكللين بالدم، ملطخين بالزغاريد والحب الاكبر/أقدام خفية/كلاب مسعورة/قتلةمدرسبون/ظلام قاتل/فرقعات رصاص يخترق النشيد ولا يخترق الصوت./أصوات مبحوحة/أطفـــال عراة ...

تذكرت يومي المخبىء في ذاكرتي الملطخة بالزغاريد والرصـــاص حيث السيجارة ذاك التجمع الهائل من الدخان يتجول في شوارع البيضاء يشهر اشتعاله على الظلام/القهر. يغني موالا في ساحـــة لا تنتهي .. آه نهذا الحقـــد المتوكب متى ينتهي. سمعت زغرودة كطلقـــة رصـــاص تخرج من صدري : اشهر خنجرك، اشهر خنجري عليه والتمع الخنجـــر بضوء القمـــر، رحلت عبره الى الاشجار التـــي ودعتهـــا والاغنيـــة التي عانقتها مفارقتنا المسافات وطوتنا الرياح، صـــرخت كالبحـــر : أريـــد الاشجار والاغنية وشهرت خنجري على الليل ورحلت أتأمل في ضـــوء القمر هذا الحلم المجنون المتراقص أمامي ..

بـــــلا نهـــايـــة

الآن . . .

كان عباس كما قلت سيجارة تخترق الليل بين أزقة البيضـــاء ، راح عباس يبحث عن ضوئـــه لونه، حلمه المحاصر. بحثت عنه في اليوم

الثالث من الاشتعال وجدته غارقا في حلم لا ينتهي .. جرى بيني وبينه نقاش حاد . طوانا النقاش في ظرف الهم الواحد وصوت البحر يأتي كعصامير جريحة. عدت مع الصوت الى بيتي وعباس يحمل مذكراته في صدري، يزعزعني ليلة احساسه بالاختناق أرحل أيها المسحوق تحت عجلات الزمن. تهيء للاحتفال الآتي تهي أيها الوجه الذي يمحو الوجه الآخر. تهي والاغنية/الجسد تفتح عينيها اتقبل الشمس ولتحرق الفضاء الصعب تهيء ووجهك يرفعني الى الكتابة بالدم وصوتك يطارد قارة الصمت وأنت الجسد المتسكع بين أوراق الجرائد المضادة وقصائد مهربة من هنا وهناك

تهيء . .

تهيء .. واشهر خنجرك على الليل/عباس اننا نحمل هما واحدا .

اذن أنت أنا وأنا أنت، تعال اذن لنرفع عنا حجب الليل والسماء ...

صوت موحد يرمينا الى
شاطىء الاحتفال الاكبر ..

اغلان حسن